金剛大学校外国語叢書二

金剛大学校仏教文化研究所編

地論思想の形成と変容

国書刊行会

本書は二〇〇七年韓国政府（教育科学技術部）の財源による韓国研究財団の支援を受けて刊行された出版物である（KFR-2007-361-AM0046）。

発刊の辞

本学金剛大学校（大韓民国忠清南道論山市）により二〇〇三年に国際仏教文化研究所として設立された金剛大学校仏教文化研究所（Geumgang Center for Buddhist Studies）は、翌年に現在の名称に変更し今日に至る。未だ歴史の浅い研究所ではあるが、二〇〇四年、二〇〇六年、二〇〇八年、二〇〇九年と相次いで国際学術大会を開催して内外の注目を集め、名実ともに仏教文化の研究所となるべく着実な成長を遂げている。

特に二〇〇七年より推進するＨＫ事業は、韓国政府の学術機関である韓国研究財団（ＮＲＦ）の施行する人文韓国（Humanities Korea）支援事業の中で、仏教学分野としては唯一採択された本学の誇る一大プロジェクトである。「仏教古典語・古典文献の研究を通して見た文化の形成と変容及び受容過程の研究」というテーマの下、本研究所には十名余りの国内外の専門研究者が在籍し、日々研鑽を積んでいる。その事業の一環として開催された数々の行事には、世界的碩学や新進気鋭の若手研究者を招聘したワークショップや国内・国際学術大会などがあるが、それらの成果により今や本研究所は仏教学における国際的な研究機関としての地位をも築きつつある。二〇〇八年十月に世界的に著名な唯識学者を招聘し開催した第三回国際学術大会「瑜伽師地論と瑜伽行者」もその成果の一つである。

本書は、これに続いて二〇〇九年八月七、八日に本学で開催された第四回国際学術大会「地論思想の形成と変容」の報告書に他ならない。首都ソウルから遠く離れた地方に所在する本学での開催にも拘わらず、当日は百名を越える国内外の専門研究者が参集し、熱のこもった議論が繰り広げられた。二日間に渡った学術会議は、数カ月経った今でもその様子が昨日のことのように思い出されるほどの盛会ぶりであった。

そして、当大会で基調講演をいただいた日本の石井公成教授、またご発表くださったアメリカのロバート・ギメロ教授、ハンガリーのイムレ・ハマル教授、中国の張文良教授、日本からは青木隆先生、岡本一平先生、金京南氏、そして本学からは崔箕杓教授、本研究所の金天鶴所長、石吉岩HK研究教授の論攷に加え、新たにフランスのフレデリック・ジラール教授、日本の吉津宜英教授、織田顕祐教授、西本照真教授、大竹晋先生、池田将則氏、我国の崔鈆植教授など国内外の地論思想の専門家より寄稿を得て、最終的に全十七篇の玉稿を賜わることができた。これらが一冊の学術書として上梓されたことは、誠に慶賀に堪えないことである。本書の編集に尽力した本研究所の山口弘江HK教授の労をねぎらうとともに、発刊を快くお引き受けいただいた日本の国書刊行会社長佐藤今朝夫氏に深い感謝の意を表したい。

本書により仏教学の哲理が世界に広く伝播し昇華して、延いては仏教学界の発展に大きく寄与することを心から願いつつ、ここに発刊の辞を記す次第である。

二〇一〇年五月二十日

金剛大学校総長
政治(言論)学博士　成　樂　承

はじめに

地論思想とは

本書の主題である「地論思想の形成と変容」とは、中国の南北朝時代から唐代初期にかけて隆盛した地論宗の思想を探ることを意味して掲げられたものである。地論宗とはその名が示すとおり、世親造『十地経論』を講究した思想集団である。この『十地経論』は、菩薩の階梯を描く『華厳経』の十地品を注釈した論であるが、中国ではこれに先行して『華厳経』関連の経論が翻訳されていた。このような思想的な素地もあり、北魏の永平年間（五〇八～五一二）に菩提流支と勒那摩提によって翻訳された『十地経論』は、翻訳されるや中国の学僧にいち早く注目されるに至ったものと思われる。

このように『十地経論』に立脚した、中国で初ともいうべき唯識の学派として位置づけられる地論宗は、一方で如来蔵思想に接近していたという複雑な思想的特徴を有している。中国では後に玄奘によって訳される唯識思想の代表的文献である『瑜伽師地論』や『解深密経』に相当する内容の一部が、五世紀前半より訳出されていた。しかし、地論宗の学僧たちはこれらの経論より、同時期に漢訳された『涅槃経』をはじめとした経論に説示される如来蔵思想により強い関心を抱いた。如来蔵思想は中国仏教界において唯識思想よりも先行して注目を集めたため、地論宗にもこうした流れが生じたことはある種自然なことであったと言えよう。このような思想背景の中で成立した地論宗であったが、程なくして南道派と北道派に袂を分かち、後には『摂大乗論』の登場によりその一部が摂論宗に流れていくなど、めまぐるしく分派を繰り返したことで、その法脈は自然と絶えていった。

さて、以上のような思想史的展開を追う本書が、「地論宗の形成と変容」とせず、「地論思想の形成と変容」としたことに対して、一部の読者はすでに何かを感じ取っておられるのではなかろうか。実はこの「地論思想」という語にこそ本書の編集意図が反映されているのである。そこで、これに関して少しく申し述べておきたい。

「地論宗」という呼称は今日も広く用いられ、本書でもその主軸とする内容はまさに一般に周知されるその地論宗の思想である。ただこの呼称に関しては注意を要することも事実である。当時の文献には概ね「十地師」「地論師」などと称されるだけであり、そもそも彼ら自身にそのような宗派または学派の意識があったかについては議論があるほどで、その実態は今日我々が想起する宗派というよりは、学派により近いものであったと考えられている。そこで、今日の学界では「地論宗」と「地論学派」という呼称が並立している状態にあるが、ここでは便宜上、伝統的な呼称にならい、以下に「地論宗」を用いることとする。ただし、それは現代における宗派の概念をそのまま地論宗に投影しているわけではないことをまず断っておかなければならない。

その上で、地論宗が中国仏教史に果たした役割を考えてみると、前述の如く如来蔵思想に接近した地論宗の思想的傾向は、中国におけるその後の唯識思想が独自な展開を繰り広げることとなる一つの要因となっている点が重視される。以上のような中国における唯識思想の受容と、それに伴う混乱の過程を理解するためには、地論宗のみならず、それに先行する思想や同時代の周辺の教学との比較、そして後代への影響といったところにまで視野を広げる必要があると考えられる。

そこで本書では、狭義には地論宗の教学を意味するが、広義にはその地論宗の淵源となる『十地経論』や『華厳経』の思想、そして地論宗が他宗の教学に及ぼした影響までをも包括する「地論思想」という語を採用したのである。我々はこの語によって、地論師と称された学僧らの思想のみならず、それに先行し、地論宗が成立するにあたり大きな役割を果たした菩提流支らの訳業から後代の地論宗の思想の受容まで、具体的には七世紀末までの東アジアに興起した地論宗との関係が想定されるあらゆる思想を視野に入れている。これらの要素を幅広く取

り込むことにより、本書は東アジア仏教界における地論宗の位相を多角的に把捉することを目指すのであり、そのために「地論思想」という概念を新たに提示したのである。

地論思想の研究動向とその問題点

地論思想の研究は言うまでもなく地論宗を対象とした研究がその中核を担うこととなるが、その地論宗の研究ですらも未だ多くの課題を残した状態である。この点は本書に収録された石井公成博士の論攷に詳しいため、その経緯についてはそちらに譲ることとするが、ここで一点だけその要因を挙げるとすれば、それは資料の不足にあったのだと言えよう。前述のごとく、地論宗は特に北地を中心に勢力を拡大し、隋代には最盛期を迎え、政権の中枢に関与する高僧を多く排出するほど当時の仏教界に絶大な影響力を誇っていた。ところが、その法脈は唐代に相次いで台頭した他宗に淘汰されたため、史伝や目録にその名が見られる数多くの章疏はそのほとんどが散逸し、浄影寺慧遠（五二三〜五九二）の著作の他にはごくわずかに現存する状態である。

そのため、過去の研究では地論宗そのものに焦点が当てられることはまれであり、華厳教学の前史として付言されるのがもっぱらであった。それ以外としては、東アジアの仏教思想に多大な影響を与えた『大乗起信論』の成立に大きく関わった集団として注目されることもあったが、いずれにしても先行研究では本格的な地論宗の研究という段階にまで発展することはなかったと言えよう。

このような状況に変化の兆しが見られ、地論宗の研究が真に独立して意義付けられるようになったのは、敦煌文献の中から地論宗の関連写本が相次いで確定されて以降のことである。とりわけ、日本では一九七〇年代から敦煌出土の地論宗の写本に対する研究成果が相次いで発表され、一九九〇年代に入り、その成果は徐々に学界にも影響を及ぼしはじめる。その結果、荒牧典俊編『北朝隋唐中国仏教思想史』（法藏館、二〇〇〇年）のような、敦

煌写本の検討から地論宗が活動した時代の中国仏教を思想史的に捉えようとする試みもなされた。しかしながら、この中でもまた地論宗は大きな流れの主要な要素として取り上げられたに過ぎなかった。これまで日本を中心として関係する論文は少なからず発表され、地論宗の研究に新たな進展をもたらしたことでその重要性は周知されつつあるが、それでもなお、正面から地論宗を取り上げ総括する書籍が刊行される機運は訪れなかったのである。

中国仏教思想史における地論思想研究の意義

このように地論宗および地論思想の研究は未だ構築段階と言わざるを得ない状況にあるが、本来その意義は非常に深い。先行研究を概観する限りでも、地論思想が中国仏教界へ与えた影響が少なくないことは確かである。その特徴は以下の三段階によって指摘することが出来よう。

第一には、中国人の仏典翻訳システムに及ぼした変化である。菩提流支・勒那摩提・仏陀扇多らは永平年間に地論宗の所依経論となる様々な仏典を漢訳した。菩提流支らの仏典漢訳事業はおよそ三十年の歳月を費やしてなされたが、五世紀初の鳩摩羅什の訳業の後、一度は後退した仏典漢訳システムが彼らによって再構築されたのである。これは地論宗の思想形成だけでなく、中国仏教がインド仏教からの脱却に向けて大きく展開する、その方向付けをした意味においても重要である。

第二には、すでに冒頭にも指摘したとおり、中国人によるインド唯識思想に対する最初の理解と位置づけられることである。菩提流支らが訳した仏典には、『十地経論』のような唯識学派の経論だけでなく如来蔵系統の重要な経論も多数含まれている。これらの訳業に基づいて展開された地論宗の思想は、唯識思想の一支流でありながら如来蔵思想の要素も多分に含んでおり、よって早くよりインドとは異なる独自な思想を形成していった点で

特徴的である。

第三には、中国仏教を真に中国化させる契機をもたらしたことである。地論宗そして地論思想の展開は、インド仏教の受容という側面を保持しつつも、それ以上に中国的変容という性質が顕著である。つまり、地論宗が成立する以前の中国の仏教界は、インド仏教の受容あるいは移植にいわば必死な状態であった。しかし、地論宗登場以降の時代になると、課題は仏教の主体的理解やその上に成り立つ中国的な変容をいかに遂げるかという方向へと移行している。このように地論宗は中国仏教の転換期において重要な分岐点となり、後の展開に大きな変化をもたらしている。地論宗が地論宗そのものとしてよりも、中国の代表的宗派仏教とも言うべき華厳宗の前史としてこれまで研究されたことは、このような役割が重視された結果と見なすことができよう。

このようにして地論宗は隋・唐時代における仏教の興隆に大きな契機を提供し、同時に中国人の独自的な仏教理解の進展に当たって最も重要な思想的背景となったのである。

本書編集の経緯と目的

前述のごとく、近年敦煌写本などの新資料の存在が報告されたことにより、地論思想の研究は新たな段階を迎えようとしている。その動向に着目し企画されたのが、二〇〇九年八月の本金剛大学校仏教文化研究所が主催した国際学術大会で、この大会は本書の出発点となっている。そこで以下にその経緯を少しく記しておきたい。

本研究所では二〇〇七年より、韓国研究財団の支援による人文韓国（ＨＫ）プロジェクト「仏教古典語・古典文献の研究を通して見た文化の形成と変容及び受容過程の研究」を十年間の計画で進行中である。当プロジェクトはインド大乗仏教論書の成立と東アジア仏教の変容を主な研究テーマとしているが、このうち、東アジア仏教研究チームは、三段階よりなる研究計画の第一段階に地論宗文献を対象とする研究を位置づけ、その主な作業と

して大正蔵八十五巻に収録される法上述『十地論義疏』の訳注を共同で行うことを計画した。ただし、韓国では華厳思想に関する研究は豊富である一方、地論宗に関する研究はこれまで皆無に等しい状況であり、その重要性を内外に喚起する必要が生じた。そこで企画されたのが、二〇〇九年八月七・八日の二日間、本学で開催された「地論思想の形成と変容」の国際学術大会であった。

当学術大会では、石井公成博士による「地論宗研究の現状と課題」と題する特別講演の他、討論者を配した九名の発表を含め、以下の次第により計十篇の論文が発表された。

一日目

Robert M. Gimello（The University of Notre Dame）　討論・権坦俊（金剛大）

Echoes of the *Dilun* in the Thought of *Ŭisang*

張文良（中国人民大）　討論・崔鈆植（木浦大）

灵辩《华严经论》中的〝心〟（霊弁『華厳経論』における「心」）

金天鶴（金剛大）　討論・陳永裕（本覚）（中央僧伽大）

『법경론』의 사상적 입장（『法鏡論』の思想的立場）

青木隆（麻布学園）　討論・山口弘江（金剛大）

敦煌写本にみる地論教学の形成

岡本一平（恵泉女学園大）　討論・崔恩英（金剛大）

浄影寺慧遠の著作の前後関係に関する試論

石井公成（駒澤大）

《特別講演》地論宗研究の現状と課題

二日目

石吉岩（金剛大）　討論・南東信（ソウル大）
『대승기신론』과 지론종（『大乗起信論』と地論宗）
崔箕杓（金剛大）　討論・李丙旭（高麗大）
천태의 지론학 수용과 비판（天台の地論学受容と批判）
金京南（東京大学大学院）　討論・李鐘徹（韓国学中央研究院）
菩提流支訳諸経論の訳語について
Imre Hamar（Eötvös Loránd University）　討論・王頌（北京大）
The Interpretation of 'three realms are mind-only' in Dilun school and its impact on Huayan Buddhism

韓国、日本、中国、アメリカ、ハンガリーの五カ国の研究者により繰り広げられた発表と討論は、地論宗の所依経論の翻訳とその訳語の検討、近年注目を浴びる敦煌出土写本を通した地論師たちの著述と思想、地論宗と周辺教学との関係など多岐にわたる内容であった。このような規模で地論宗に焦点を当てた学術大会の開催は、韓国のみならず恐らく世界でも初の試みであったろうと思われる。

その後、当学術大会では取り扱うことのできなかった論題を新たに設定し、七名の執筆者に依頼して論文を追加した。こうして計十七篇の論攷が「地論思想」を集中的に論ずる一書にまとめられることとなったのである。

本書の構成

次に本書の構成と内容について簡略ながら示しておきたい。まず、本書は地論思想がいかにして形成され、そしてどのように変容したかを計十七篇の論文を通して探ろうとするものであり、その過程を一つの潮流として読者に明示することに留意した結果、全体を五つの章に分けて構成した。

まず、序章には石井公成「地論宗研究の現状と課題」を配し、地論宗に対する研究史と今後の展望を提示した。周知のごとく、石井博士は近年進展した地論宗研究を牽引した学者の一人である。当論文では、地論宗研究の最も盛んな日本における近時までの研究史をその当事者として数々のエピソードを交えながら網羅的に列挙しており、地論宗研究の主要な動向はこの中に完備されていると言っても過言ではない。また、それらの成果に対する評価とともに今後の研究課題にも及んでいる。この中で言及される八点の課題は、後述するとおり本書のみならず、今後の地論思想研究において指針とされるべきものである。

第一章「地論思想の形成とその周辺」は、中国仏教史に多大な影響を及ぼした地論思想の形成過程を探り、その淵源や周辺にいかなる背景があったのかを検討した論攷を集めている。

青木隆「敦煌写本にみる地論教学の形成」は、地論宗の系譜と思想的の経過を縁集説や五門といったキーワードを中心に編年的に整理したものである。敦煌出土の地論宗写本研究の第一人者である青木氏により示された見取り図は、地論思想の要諦を過不足なく明かしたものである。次いで大竹晋「地論宗の唯識説」では、菩提流支以下、法上、慧遠といった地論宗の人物の唯識説のみならず、北地の『大智度論』研究者であった道安や南岳慧思、そして智顗や吉蔵など当時を代表する人物への影響の有無などを論じている。これら二篇により、一目瞭然に地論思想の要点が把握されることであろう。

また金京南「菩提流支訳諸経論の訳語について」は、地論宗の所依経論の漢訳の過程で生じた問題を思想と訳語の側面から取り扱ったものである。続いて崔鈆植「霊弁撰『華厳経論』の伝来と思想的特徴」は、現存する最古の『華厳経』の注釈書である霊弁の『華厳経論』の思想的特徴を論じたものである。霊弁は地論宗成立よりも若干早い時代に活動した人物であるが、その著作には地論思想の萌芽ともいうべきものが認められる。また、張文良「霊弁『華厳経論』における「心」」は、その『華厳経論』の中から「心」に関説する内容を中心に特質を論じている。これら三篇を通じて、地論宗が形成された背景に一層の焦点が当てられるべきことが示されたと言

えよう。

第二章「地論宗関連文献の諸問題」は地論宗に関係する文献をテーマにした論攷を集めている。前三篇は地論宗の文献を直接的に論じたものであり、後二篇は特に『起信論』との関係を検討している。

まず、岡本一平「浄影寺慧遠の著作の前後関係に関する試論」は、地論宗南道派の代表的人物である慧遠の著作の成立問題を取り扱ったものである。ここでは慧遠の著作として知られる十二部の真偽問題や加筆問題を含め、著述の時期などが検討されているが、過去の地論宗研究において最も主要な対象であった慧遠の文献に対してですら、このように問題が山積していることに改めて読者は驚くことであろう。池田将則「敦煌出土北朝後半期『教理集成文献』（俄Φ一八〇）について——撰述者は曇延か——」は、青木氏によりかつて紹介された俄Φ一八〇を、詳細な訳注作業を通して再検討し、撰述者にまで論及した力作である。若手研究者による最新の研究動向として注目されよう。そして金天鶴「『法鏡論』の思想的立場」は、逸文として新羅の文献にのみ残る懍の『法鏡論』における地論思想を追究したものである。これによれば『法鏡論』は地論宗の中でもかなり後期に位置する文献として位置づけられており、地論思想の展開の結末を提示する。以上の三篇はいずれも文献学的アプローチより地論思想の新たな側面を考察したものである。

また『大乗起信論』との関係を考察した続く二篇のうち、石吉岩「『大乗起信論』の地論宗撰述説に対する異見」は、地論宗と関連して最も研究者の高い関心が寄せられる『大乗起信論』の撰述問題を再検討し、過去に指摘された地論宗と『大乗起信論』の用語や文法の近似性を認めつつも、思想的な相違点から地論宗撰述説に疑問を呈している。一方、**Frédéric Girard, “The trinomial substance**（*ti* 體）**, signs**（*xiang* 相）**and activity**（*yong* 用）**in some Dunhuang manuscripts related to the Dilun school and the** ***Treatise on the act of faith in the Great Vehicle***（大乗起信論）**”**は、『大乗起信論』の仏語訳という偉業を成し遂げたジラール博士がS四三〇三に見られる体・相・用の術語と『大乗起信論』の関係に着眼して分析したもので、後半にはその他の文献に対する研究史も踏まえつつ、敦煌文献に

対する研究の重要性を喚起している。これら二篇の論文は、日本学界で展開された『大乗起信論』と地論宗の関係に対する研究成果を踏まえて新たに展開された海外の学者の反応として興味深いものである。

第三章「地論思想と他教学」は地論宗と同時代に興起した三論、天台、三階教という他宗の教学との比較などから、地論思想の特質や当時の影響力を再検討する内容を集めている。

吉津宜英「慧遠と吉蔵の不二義の比較論考」は、『維摩経』の不二義に対する解釈の比較から、三論宗の大成者吉蔵が地論宗の代表的学僧慧遠を批判した文脈を抽出し、両者の思想的立場の相違点を追究したものである。崔箕杓「天台の地論学受容と批判――『法華玄義』を中心として――」は、天台智顗が各所に表明する地論師に対する批判を『法華玄義』やその他の文献から抽出し、その論点をまとめている。西本照真「三階教成立の基盤としての地論宗」は、地論宗とほぼ同時期に消長した三階教の思想的基盤に地論思想があったことを追究したものである。三階教は地論宗と同時期に中国的な展開を遂げた宗派の一つであるが、その教学形成にも地論思想が影響を及ぼしたことはこれまでほとんど注目されていなかった分野であり、地論思想の展開のさらなる広がりを示した重要な指摘である。以上の三篇で扱われた教学はいずれも中国仏教史における代表的な存在であるが、これらの指摘を通じて今後はこれらの教学を独立して扱うだけではなく、相互の関係性に留意しながら再検討する必要性が改めて促されたのではなかろうか。

第四章「地論思想から華厳思想への変容」は地論宗と後にその地論宗に取って代わり東アジア仏教思想界に台頭する華厳宗の関係を論じた三篇を収めている。

織田顕祐「『十地経論』の六相説と智儼の縁起思想――地論から華厳へ――」は、地論宗と華厳宗の関係において最も重要な思想的親近性を有すると考えられる六相説の受容を法上・慧遠という地論宗から智儼・法蔵という華厳宗へとその展開を検討し、そこから智儼の一乗縁起と法蔵の法界縁起の思想の関係性を探るものである。Imre Hamar, "The Impact of Dilun school on Huayan Exegesis" は、華厳宗の二祖に位置づけられる智儼との関係を論

じている。また、Robert M. Gimello, "Echoes of the *Dilun* in the Thought of Ŭisang" は、地論宗が新羅華厳宗の祖師と目される義相へ与えた影響を考察したものである。これらの論文は師弟関係にある智儼と法蔵、義相の地論思想の受容の特徴について論じており、地論思想が華厳思想へと変容していく過程をつぶさに検証したものとして注目されよう。

地論思想研究の今後

以上のように本書には六カ国十七名よりなる研究者の成果が集約されている。本書は直接的には先に言及した二〇〇九年の国際学術大会の成果に基づくものであるが、より遡れば近年三十年ほどの歳月をかけて徐々に育まれた先学による地論宗研究の上に成り立つものであることは言うまでもない。そして我々は、本書が地論思想における新たな出発点として位置づけられることを願っている。そのため序章を立てながらも結章を設けなかった。結論を欠く点から見れば未完結の感は否めないであろう。しかし、このような構成は、我々の地論思想に対する研究の取り組みが本書に帰結するものではないことを意味するものでもある。

地論思想研究において残された課題が何であるかは、すでに石井博士が本書の中で八点にわたり挙げておられる。その内容とは、第一に地論宗文献の逸文の集成・翻刻・電子化、第二に中国思想との関連への注意、第三に地論宗とインドの仏教思想との関連の調査、第四に地論宗と儀礼の研究、第五に諸宗による地論師批判へのさらなる検討、第六に地論宗と戒律の関係、第七に地論宗と禅宗の関係、そして第八に金石文・石窟・仏教美術などの研究の活用である。

その筆頭に挙げられた資料整理に関する課題については、現在、本研究所が石井博士をはじめとした複数の研究者に協力を仰ぎ、『蔵外地論宗文献集成（仮題）』の編集を計画中であることによって克服されつつある。諸般

の事情により本書に遅れて公表されることは誠に遺憾であるが、入蔵にもれた地論宗文献を網羅的に収録する資料集が完成すれば、地論思想の研究はより多くの学者に開かれたものとなり、一層の進展がもたらされることは必至であろう。また、三、五、八については、本書によってある程度の進歩が見られたものと考える。反面、二、四、六、七の問題については、未だ専門家が不足している現況のままに、本書においても新たな成果を摂取することは出来なかった。しかし、これらについても全く未来が閉ざされているわけではない。資料集の完成により研究土壌が整備されれば、これら残された課題に対する関心も自ずと高まってゆくことであろう。

このように地論思想はまだまだ発展の余地を持った研究分野である。本書がこれまでの地論思想に対する研究の集大成として学界に寄与することと同時に、将来の地論研究における試金石となることを願うばかりである。

二〇一〇年五月八日

金剛大学校仏教文化研究所　金　天　鶴

目次

第二章　地論宗関連文献の諸問題

第三章　地論思想と他教学

第四章　地論思想から華厳思想への変容

序章

地論宗研究の現状と課題

石井公成

一　はじめに

地論宗研究に関して、著者は十五年前に「敦煌文献中の地論宗諸文の研究」と題するごく簡単な学界動向報告を行なった（『駒澤短期大学仏教論集』一号、一九五五年十月）。すなわち、一九二〇年代に西欧諸国で敦煌文書を調査し、大正大蔵経にそのロートグラフを提供された矢吹慶輝氏が、敦煌写本には法上の『十地義疏』を初めとして『十地経』や『十地経論』の注釈、あるいは『十地経』『十地経論』を引用する文献が多いことに着目した意義を強調し、以後の敦煌写本を用いた研究動向について紹介したのである。本稿では、その報告の補足篇かつ続篇として、新たな視点による研究が、どのような状況で行なわれるようになったかを概観し、あわせて地論宗研究の課題について私見を述べたい。なお、「地論宗研究の現状と課題」という題目となっているが、実際には日本の研究状況に限られてしまうことをお許しいただきたい。

二　敦煌写本研究

地論宗は、他の隋唐諸宗に比べると、研究がきわめて少ない。これまでは、『十地経論』の翻訳と伝播に関する研究、地論師の伝記の研究、そして浄影寺慧遠の教学に関する研究などが主であり、それ以外では、慧光・道

寵・法上・霊裕などの思想に触れた少数の研究があるにすぎない。その第一の原因は、言うまでもなく、慧遠以外については、文献が僅かしか残されていないことである。第二の原因は、地論宗はあくまでも中国北地の学派であり、しかも、初唐以後は消えてしまい、韓国でも日本でも学派として確立されなかったことである。その点で、今日に至るまで宗派として存続している諸宗、信仰の対象として尊崇されるような祖師を有している諸宗、学派として長らく栄え、多くの文献が残っている諸宗とは異なっている。このため、これまで地論宗の研究は、慧遠の研究と僅かな例外を除けば、もっぱら補助の学問としてなされてきた。すなわち、地論宗は華厳宗の前身として、あるいは摂論宗や法相宗の心識説の前身として研究された。また、天台宗や三論宗の批判の対象として研究された。その場合は、天台宗や三論宗の主張の正しさが前提とされ、地論宗の主張のどこが間違っているかを指摘するのが通例である。もう一つの重要な分野としては、『大乗起信論』成立の背景という面からの研究がある。

このような状況を変えたきっかけは、敦煌写本であった。一九六〇年代半ばすぎから、藤枝晃氏がひきいる京都大学人文科学研究所の敦煌写本研究班では、それまでの敦煌写本研究が「宝探し」のようなやり方でなされていたのを改め、敦煌仏教写本の全体像を明らかにしようとする研究に取り組んだ。研究班では、手初めとして、六世紀と九世紀の経典注釈を精査し、年代による特性を解明して分類する作業を始めることになり、六世紀を担当する班では、短くて扱いやすい『勝鬘経』の注釈書の調査を行うことになった。すると、日本の教主として尊崇されてきた聖徳太子の作とされる三経義疏、すなわち、『法華義疏』『勝鬘経義疏』『維摩経義疏』のうち、『勝鬘経義疏』と内容が七割ほども一致する写本（奈九三、玉二四）が一九六八年八月に発見され、これこそ『勝鬘経義疏』が「本義」と呼んで依拠している書物であるとされた。このことは新聞などでニュースとして報じられたため、この写本と『勝鬘経義疏』の関係をめぐって論争が行われた。そうした中で、敦煌写本研究班の一員であり、最初に「奈九三」と『勝鬘経義疏』の類似に気づいた古泉円順氏が、一九七〇年に「奈九三」の校訂テキス

トを公刊した。さらに、一九七五年には、岩波書店から「日本思想大系」の一冊として『聖徳太子集』が刊行され、藤枝氏による『勝鬘経』注釈の系譜の解説と「奈九三」の校訂テキストが収録されたが、藤枝氏は『勝鬘経義疏』は「奈九三」と同様に中国北地で作成された注釈であり、しかも凡庸な節略本であって、遣隋使が日本に持ち帰ったものにすぎないと断定したため、論争はいよいよ白熱化した。

なお、『勝鬘経義疏』を含めた三経義疏は、漢文の誤用・奇用が目立つため、中国成立ではありえないこと、また光宅寺法雲『法華義記』と共通する表現を多用しているため、北地ではなく江南の成実師の系統に属することは、一昨年、石井公成「三経義疏の語法」（『印度学仏教学研究』五七巻一号、二〇〇八年十二月）においてＮＧＳＭという比較分析法を用いて論証した（ＮＧＳＭについては、後述する）。藤枝氏自身および敦煌写本研究班による一連の研究は、敦煌写本に関する書誌学的研究のレベルを大幅に向上させ、また経典の注釈というものがどれほど先行する注釈に基づいて書かれるかを明らかにした点で、画期的な業績であったが、語法や文体の分析は行なっていなかったのである。

さて、上記の『勝鬘経義疏』をめぐる論争の頃から、敦煌写本は中国辺境の一地方都市の残存文献であるにとどまらず、中国北地の仏教の実状や学問状況を伝える貴重な資料だという認識が広まり、禅宗や三階教や仏教文学など以外の分野でも敦煌写本を調査する研究者が増え始めた。この時期には、横超慧日編『北魏仏教』（一九七〇年）が象徴するように、北地仏教に対する本格的な研究も行なわれていたが、著名な研究者たちによる共同研究の成果である、このすぐれた研究書でも、敦煌の地論宗写本はまだ活用されていない。

『聖徳太子集』刊行前後の時期に敦煌写本中の経典注釈を扱ったものとしては、次のような論文がある。

臼田淳三「維摩経義疏の研究」（『DHAMMADIPA』一巻二号、一九七〇年十一月）

鶴見良道「勝鬘宝窟の染浄依持説――浄影寺慧遠『勝鬘義記』と比較しつつ――」（『駒澤大学仏教学部論集』六号、一九七五年十月）

古泉円順「S二四三〇敦煌本『勝鬘経注釈書』断簡」(『奥田慈応先生喜壽記念　仏教思想論集』平楽寺書店、一九七六年)
臼田淳三「維摩経僧肇単注本」(『聖徳太子研究』十一号、一九七八年十二月)
鶴見良道「ペリオ三三〇八慧遠撰『勝鬘義記』残欠及び逸文の研究」(『聖徳太子研究』十一号、一九七八年十二月)
大島啓禎「上宮撰『維摩経義疏』の一考察」(『仏教学』六号、一九七八年十月)
藤井教公「Pelliot ch. 二〇九一『勝鬘義記』巻下残欠写本について」(『聖徳太子研究』十三号、一九七九年十一月)
鶴見良道「慧遠撰〈勝鬘義記〉の基礎的研究」(『聖徳太子研究』十三号、一九七九年十一月)
同「慧遠の著作における「勝鬘義記」撰述の前後関係考」(『印度学仏教学研究』二十八巻一号、一九七九年十二月)

このうち、古泉氏の論文は、『勝鬘経』の注釈書であるS二四三〇は、S五二一四から慧遠の『勝鬘義記』に移る過程の中継点となっていることを明らかにしている。古泉氏は、当時は四天王寺女子大学の専任講師であったうえ、右の他の著者はすべて大学院生や研究生などであり、しかも『聖徳太子研究』誌に掲載されている論文が多いことが注目されよう。すなわち、「奈九三」と『勝鬘経義疏』をめぐる論争によって刺激された若手研究者が、この問題に取り組んだり、『勝鬘経義疏』以外の三経義疏に関わる敦煌写本中の注釈書を調べるようになったりしたのである。特に大島論文は、藤枝説を批判して『勝鬘経義疏』と「奈九三」の違いに関する論文を発表していた平川彰氏が、早稲田の大学院で行なった三経義疏の授業でのレポートであった。
鶴見氏は、吉蔵の如来蔵思想を研究していた大学院生であり、他にも吉蔵の『勝鬘宝窟』と慧遠の『勝鬘義記』の関係などに関する論文を多数発表しているが、これも「奈九三」をめぐる論争を背景としており、また駒澤大学における三論宗研究が関わっている。当時、三論宗研究を大幅に進展させた平井俊榮氏のもとで多くの三

論宗研究者を輩出した駒澤大学では、吉蔵自身に関する研究と、吉蔵が継承ないし批判した南北朝期の文献に関する研究、吉蔵が後代に与えた影響などについて、盛んに研究が行なわれており、

平井俊榮「三経義疏と吉蔵疏」（『印度学仏教学研究』二十七巻二号、一九七九年三月）

が示すように、三経義疏と吉蔵の著作の関係も追求されていた。鶴見氏の論文はそうした状況で生まれたものである。

早くから敦煌写本研究に取り組んでいた大正大学の若手研究者、平井宥慶氏も、この前後の時期から、敦煌出土の北朝期の注釈について精力的に論文を発表するようになった。

「敦煌本法華疏三本と吉蔵撰法華疏」（『豊山学報』二十二号、一九七七年三月）
「敦煌本・仏教綱要書の研究（一）」（『大正大学綜合仏教研究所年報』一号、一九七九年三月）
「敦煌本・仏教綱要書の変遷」（『大正大学綜合仏教研究所年報』二号、一九八〇年三月）
「敦煌本・北朝期法華経疏と他経疏」（『印度学仏教学研究』二十九巻二号、一九八一年三月）
「敦煌本・南北朝期維摩経疏の系譜」（『印度学仏教学研究』三〇巻二号、一九八二年三月）
「敦煌本・南北朝期維摩経疏と注維摩」（『大正大学綜合仏教研究所年報』四号、一九八二年三月）
「敦煌本『維摩経義記』」（『大正大学綜合仏教研究所年報』五号、一九八三年三月）
「敦煌本「維摩経義記」考」（『印度学仏教学研究』三二巻一号、一九八三年十二月）
「敦煌本・維摩経疏と勝鬘経疏」（『印度学仏教学研究』三三巻一号、一九八四年十二月）
「敦煌本『法花経義疏（巻第五）吉蔵法師撰　道義續集』（二）」（『大正大学研究紀要：仏教学部・文学部』七十二号、一九八六年十月）
「敦煌本北朝期維摩経疏にあらわれた思想」（『印度学仏教学研究』三五巻二号、一九八七年三月）
「北朝国家と仏教学」（『三康文化研究所年報』一九号、一九八七年三月）

これらの題目から明らかなように、氏の研究は、『法華経』『維摩経』『勝鬘経』、すなわち、三経義疏の三経の注釈と、綱要書の研究を中心としている。氏は中国仏教の研究者であり、三経義疏研究のためにこれらの写本を調査していたのではないが、鳩摩羅什・僧肇・道生などの時代の注釈と隋唐期の注釈との間を埋める文献を見いだし、解釈の変遷の過程を明らかにしようとしていた氏にとって、三経義疏をめぐる論争と敦煌写本の存在は刺激となったであろう。大正大学では、氏と他の若手たちによる共同研究グループが作られ、『維摩経』や『法華経』を中心として南北朝期における経典注釈書の系譜の解明に取り組むようになった。氏の研究はいずれも重要であり、特に、綱要書に着目して変遷を明らかにし、その変化のうちに中国人の仏教受容の過程を読み取ろうとしたことの意義は大きい。ただ、氏の場合、慧遠以外の地論宗文献に関しては、『十地経論』を引用しているから地論宗文献であろうといった指摘をするにとどまり、地論宗の教理の特色や時代による変化を論ずるには至っていなかった。なお、大正大学の敦煌写本研究会では、後に「〈共同研究〉敦煌本『維摩経義記』(一～三)」(『大正大学綜合仏教研究所年報』一〇～一二号、一九八八年三月～一九九〇年三月)を発表している。

三　地論宗文献と判定するための基準

そうした中で、地論宗文献であるかどうか、また地論宗文献であればいつ頃の文献であるかを判断する基準を確立しようとしたのは、この分野の先駆者である古泉氏であった。氏は、敦煌写本を幅広く活用した論攷、

「敦煌出土仏典注釈書の「円宗」」(『ＩＢＵ四天王寺国際仏教大学文学部紀要』一五号、一九八二年)

「「自分行」「他分行」」(『日本仏教学会年報』五一号、一九八五年)

などを発表し、慧遠とは異なる系統を含めた地論宗の教判や独特の教理について紹介して、「自分行・他分行」などの用語が時代によって変化していることを指摘して年代判定の道を開いた。氏は、その後も、

「慧遠「法花経義疏」写本」（『ＩＢＵ四天王寺国際仏教大学紀要』一九号、一九八六年）

「『勝鬘経』の受容」（川岸宏教編『論集日本仏教史1　飛鳥時代』雄山閣出版、一九八九年）

などの関連論文を発表しており、聖徳太子作とされる『勝鬘経義疏』については、南朝の教理の影響を受けた北地地論宗の作と見ている。

なお、古泉氏が加わっていた人文科学研究所の敦煌写本研究は、後には藤枝氏に代わって荒牧典俊氏がひきいるようになった。荒牧氏は、一九九五年から北朝後半期仏教思想史研究班を組織し、五年にわたって敦煌地論宗文献の研究に取り組んでおり、特に綱要書であるS六一三VとS四三〇三については、研究班で写本全体の解読・校訂・訓読を行なった。その共同研究の成果が、後に触れる荒牧典俊編著『北朝隋唐中国仏教思想史』（法藏館、二〇〇〇年）である。

四　天台宗・華厳宗研究の一環としての研究から北朝仏教思想研究へ

天台教学解明のために地論宗文献に言及する論文は多いが、この面から地論宗研究を飛躍的に発展させたのは、青木隆氏である。氏は、早稲田大学大学院時代から、智顗の思想に及ぼした地論教学の影響の解明に取り組み、成果を矢継ぎ早に発表していた。最初期の論文のうち、主なものとしては、

「『維摩経文疏』における智顗の四土説について」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要別冊』十一号、一九八五年一月）

「天台智顗における三惑について」（『印度学仏教学研究』三四巻一号、一九八五年十二月）

「天台行位説形成の問題　五十二位説をめぐって」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要別冊』十二号、一九八六年一月）

「中国地論宗における縁集説の展開」（『PHILOSOPHIA』七五号、一九八八年三月）
「『法界性論』について」（『印度学仏教学研究』三六巻二号、一九八八年三月）
「天台行位説の形成に関する考察——地論宗説と比較して」（三崎良周編『日本・中国仏教思想とその展開』山喜房佛書林、一九九二年）

などがある。氏は、この段階で既に、智顗が用いている「縁集」の概念は地論宗に基づくこと、縁集説は二種・三種・四種という順序で段階的に発展していったこと、また智顗が用いている地論宗の教理は、慧遠の系統ではなく、道憑―霊裕の系統であったらしいことを指摘するなど、後の研究の基礎となる重要な指摘を多数していた。ただ、資料は大正蔵や続蔵中の文献に限られていた。

青木氏より少し前に早稲田大学大学院で学んでいて氏と親しかった筆者は、中国・韓国・日本の華厳宗の研究をしており、

「伝勒那摩提『七種礼法』について」（『印度学仏教学研究』三五巻二号、一九八七年三月）

のような地論宗に関する論文も書いていたが、敦煌文献にまでは手をのばしていなかった。ただ、『法界図記叢髄録』が仏陀三蔵の説を紹介し、また『華厳一乗成仏妙義』が仏陀三蔵の教判を紹介していることが示すように、新羅華厳が地論宗の影響を受けていることは明らかだったため、一九九〇年代に入ってからは、古泉氏や青木氏の研究から刺激を受けつつ、敦煌写本やその他の地論宗文献を調査するようになった。

敦煌写本については、義相の『一乗法界図』の源流を求め、敦煌写本中の「法界図」ないし「三界図」と呼ばれる地論宗文献を調べた。敦煌写本以外では、仏陀三蔵撰と伝えられる金沢文庫の『両巻華厳経旨帰』について調査した。その結果、大乗経典はすべて平等に価値があるとする慧遠と異なり、地論宗には『大集経』を最上としたり『華厳経』を究竟の経典として他の大乗諸経を低く見る派などがあり、独自な主張を展開していることが知られた。そこで、筆者は、

「敦煌出土の地論宗諸文献」（『印度学仏教学研究』四二巻二号、一九九四年三月）
「新羅華厳教学の基礎的研究――義相『一乗法界図』の成立事情」（『青丘学術論集』四集、一九九四年三月）
「『大集経』尊重派の地論師」（『駒澤短期大学研究紀要』第二三号、一九九五年三月）
「敦煌文献中の地論宗諸文献の研究」（『駒澤短期大学仏教論集』創刊号、一九九五年十月）

などを発表した。そして、『華厳思想の研究』（春秋社、一九九六年）に『両巻華厳経旨帰』の解説と翻刻を掲載し、新羅華厳宗における地論教学の影響の強さを指摘した。

青木氏もこの時期から敦煌写本研究を始めており、

「敦煌出土地論宗文献『法界図』について――資料の紹介と翻刻」（『東洋の思想と宗教』十三号、一九九六三月）
「敦煌出土地論集文献「俄Ф一八〇」について」（『印度学仏教学研究』四五巻一号、一九九六年十二月）
「地論宗南道派の真修・縁修説と真如依持説」（『東方学』九三号、一九九七年一月）
「敦煌出土地論宗文献「涅槃経疏」に説かれる教判と因果説」（『印度学仏教学研究』四六巻一号、一九九七年十二月）

など、優れた成果を次々に発表していった。氏は、縁集説や五門などの教理・教判の展開によって地論宗文献の系統と成立年代を推測する方法を確立し、地論宗の諸文献を初期・発達期・展開期・晩期の四段階に分類するに至っており、その成果は、先に触れた荒牧典俊編著『北朝隋唐中国仏教思想史』に収録された「地論宗の融即論と縁起説」、および、「地論宗」（大久保良峻編著『新・八宗綱要』法藏館、二〇〇一年）にまとめられている。氏はその後も、「敦煌出土地論宗文献『融即相無相論』について――資料の紹介と翻刻」（『東洋の思想と宗教』二〇号、二〇〇三年三月）ほかの論文を発表しているが、内容については、青木氏自身の論文にゆだねることとし、ここでは詳論しない。この三〇年ほどの地論宗研究において、最も大きな成果をあげたのは青木氏である。

その青木氏と筆者は、荒牧氏がひきいる北朝後半期仏教思想史研究班に途中から加わるようになったが、同班

の研究成果である『北朝隋唐中国仏教思想史』には、編者である荒牧氏が冒頭に雄編「北朝後半期仏教思想史序説」を載せている。氏は、仏教史全体における地論宗の役割について論じ、「論法、就理彰体。論報、抛徳彰相。論応、随縁弁用」と説いて三身を体・相・用に配当する地論宗綱要書、S四三〇三と『起信論』との関係を強調したうえで、『大乗起信論』は曇延の作であることを論じている。また、人文科学研究所の助手として北朝後半期仏教思想史研究班を支えた船山徹氏は「地論宗と南朝教学」を寄せ、地論宗教学は江南の成実学の影響を受けていることを指摘している。荒牧氏には、関連論文である「北魏の忠臣高允の仏教思想について」（『東方学報』七二号、二〇〇〇年三月）がある。

荒牧氏は、インドの唯識思想や原始仏教などを専門としつつも中国仏教についても探求している幅広い研究者であり、船山氏もインド・チベット仏教の研究をしつつ中国仏教に取り組んでいる研究者であるため、この二人によって地論宗研究はこれまで以上に広い視点に立って進められるようになった。ただ、曇延と『起信論』は文体が異なっているため、荒牧氏の曇延作者説は認めがたい。

五　『起信論』関連研究と『十地経論』そのものの研究の進展

地論宗研究を進展させたきっかけの一つは、『起信論』の背景を探る研究であった。竹村牧男氏は、一九八五年に『大乗起信論読釈』を発表し、『起信論』と菩提留支（菩提流支）の訳語との類似を多数あげ、関係の深さを強調した。『起信論』と菩提留支の関係は、早くから指摘されていたことではあるが、竹村氏の研究は従来の研究以上に綿密であり、きわめて説得力のあるものであった。この研究を受け継いで進展させたのが、その竹村氏に師事して筑波大学大学院で学んでいた大竹晋氏である。華厳宗研究を専門としつつ地論宗や『起信論』の成立についても強い関心を抱いていた大竹氏は、

「散逸部分を中心とした法蔵『密厳経疏』の研究――現行本の偽撰を証明し、地論宗文献と結論す」（『宗教学・比較思想学論集』一号、一九九八年十二月。後に大竹『唯識説を中心とした初期華厳教学の研究――智儼・義湘から法蔵へ――』〔大蔵出版、二〇〇七年〕に訂正収録）

を発表し、『大乗密厳経疏』は法蔵の作でなく、最後期の地論宗の作であると主張した。そして、問題意識が似ていた筆者などと盛んに意見交換をしつつ『起信論』に関するすぐれた論文を次々に発表していくとともに、菩提留支自身に関する研究を進め、

「菩提留支の失われた三著作」（『東方学』一〇二号、二〇〇一年七月）
「『金剛仙論』の成立問題」（『仏教史学』二〇〇一年十一月）

を発表した。前者は、菩提留支が著したとされる『別破章』『法界性論』『入楞伽経疏』について検討し、これらは中国成立の疑経を含む漢語仏教文献の主張をかなり考慮した著作であって、インド仏教と中国仏教をつなぐ性格の書物であったと論じたものである。『法界性論』については、早くに青木氏が着目して天台への影響を説いていたが、『法界性論』は『瓔珞経』を用いたり、江南の涅槃学や成実師の説、あるいは北地の慧光の説に近似した説が見られたため、青木氏は菩提留支の著作の可能性も認めつつ、六世紀前半に中国の学僧によって著述されたものが、後に菩提留支に仮託されたと見る方が妥当であろうと説いていた。これに対し、大竹氏は、菩提留支が漢語に通じていたことを示し、胡族・漢族の混成国家である北魏においては、そうした書物が存在した可能性があることを説いたのである。後者の『金剛仙論』については、引用経典を精査したうえで、『金剛仙論』はおそらく菩提留支の講義録であり、編纂には複数の中国人が関わったであろうことを指摘した。長年中国に滞在したインド・西域の学僧の中には、鳩摩羅什のように漢文に習熟して漢詩の贈答までしている者もいるため、菩提留支が漢語で講義をしたり著作を書いたりし、それを中国人の弟子たちが編纂したとしても不思議はない。

こうした視点については、先に触れた船山氏が次のような論文を書いている。

「「漢訳」と「中国撰述」の間――漢文仏典に特有な形態について――」（『仏教史学研究』四五巻一号、二〇〇二年七月）

「六朝仏典の翻訳と編輯に見る中国化の問題」（『東方学報』八〇冊、二〇〇〇年三月）

すなわち、漢訳経論の中にも訳者の講義が混ざったものや、複数の経典や長大な経典を中国人が編集してまとめたものがあり、また外国人僧侶による漢語での講義がインド論書の漢訳として伝えられるようになったものもあるなど、様々な場合があることを指摘し、「インドの経論か、中国成立の偽作か」といった二者択一でない見方をする必要があることを提唱したのである。こうした関心を等しくする大竹氏は、筑波大学大学院修了後は、船山氏のいる人文研に留学して研究を重ねており、現在は船山氏が主催する真諦三蔵の逸文を精査する研究班に属して活動しており、筆者もこの班に加わっている。このように、地論宗に関して新たな視点から研究しようとする研究者たちが、次第につながってきているのが実状である。

大竹氏は、以後、菩提留支研究をさらに深めており、

竹村牧男・大竹晋『新国訳大蔵経　金剛仙論（上・下）』（大蔵出版、二〇〇三～二〇〇四年）

大竹晋『新国訳大蔵経　十地経論（Ⅰ・Ⅱ）』（大蔵出版、二〇〇五～二〇〇六年）

など、菩提留支訳の訳注を次々に発表している。『金剛仙論』の国訳では、『起信論』との関係に注意が払われており、『十地経論』の国訳では、読みにくい文体をチベット語訳を参照して工夫して訓んでいる。後者には、菩提留支の著書の逸文も収録されている。

なお、『十地経論』については、チベット訳のスールヤシッディ『十地経論釈』の和訳を含めた詳細な訳注として、

伊藤瑞叡『華厳菩薩道の基礎的研究』（平楽寺書店、一九八八年）

があり、本書には六相説の研究や地論宗・華厳宗の心識説の研究なども含まれている。本書と大竹氏の訳注によ

って、『十地経論』研究は大幅に進み、地論宗研究者はその恩恵をこうむるようになった。

なお、大竹『唯識説を中心とした初期華厳教学の研究』（大蔵出版、二〇〇七年）は、智儼の教学はこれまで考えられていた以上に地論宗と地論宗系摂論宗の教理によるところが大きく、義湘・法蔵の教学は、そうした智儼の教学から摂論宗の要素を省いて再地論宗化させたものと説いている（四三五～六頁）。

六　その他の研究

敦煌写本を用いない研究でも、従来の地論宗研究とは別な視点から眺めることによって通説を変えた優れた研究はかなりある。そうした例として、青木氏と同じ時期に早稲田の大学院で学んだ禅宗研究者である伊吹敦氏の研究をあげることができる。伊吹氏は、菩提達摩の作とされる『楞伽経疏』の逸文が日本の仏教文献に数多く見えるため、それらを集めて研究しているうちに、それらが地論宗の心識説と関係が深いことに気づき、

「地論宗南道派の心識説について」（『印度学仏教学研究』四七巻一号、一九九八年十二月）

「地論宗北道派の心識説について」（『仏教学』四〇号、一九九九年三月）

という論文を著すに至った。『続高僧伝』道寵伝その他では、南道派と北道派は「当現二説」に分かれて争ったとするが、氏は、平安時代の日本の唯識文献に引かれる神昉『成唯識論文義記』巻十三の逸文には、

雖言一切諸仏三身是凝然常。旧来二説。一者南道勒那云現常。二者北道菩提留支云当常。如常分段。

とあることを手がかりとし、青木氏の研究を参照しつつ「当現二説」の意味を明らかにしたうえで、北道派は「仏性在当」説である成実宗と関係深いことを示したのである。北道派については、曇遷によって摂論宗が北地に伝えられ盛んになると、梨耶依持説をとる地論宗北道派は、主張が似ていた摂論宗に吸収されていったとする見方がこれまで有力だったが、里道徳雄「地論宗北道派の成立と消長――道寵伝を中心とする一小見」（『大倉山

論集』十四号、一九七九年十二月）は、北道派から曇遷系統の『摂大乗論』研究に転じた人物は誰もいないため、北道派はむしろ『大智度論』研究の系統に吸収されていったのではないかと推測している。結城令聞「地論宗北道派の行方」（東方学会編『東方学会創立四十周年記念東方学論集』東方学会、一九八七年）は、里道論文を知らずに別個に研究したようだが、この論文も、『摂大乗論』研究に進んだ人々はすべて南道派であって、北道派は一人もいないことを強調している。すなわち、通説にとらわれずに資料をしっかり検討すれば、これらの論文のように通説とは異なる見解を示すことができるのである。

岡本一平氏の慧遠に関する一連の研究もそうした例である。氏は、大乗の如来蔵思想によって乗り越えられた存在と見なされがちな『成実論』を高く評価し、その観点から慧遠の仏性説などを見直すことによって、新たな側面を発見している。実際、地論宗文献とされるものは、予想以上に『成実論』の影響が強く、文献によっては、成実・地論学派とでも呼ぶべき学風のものが見られる。

七　今後の課題

これからの地論宗研究にとってまず必要なのは、地論宗文献の佚文を集成すること、そして敦煌写本中の地論宗文献を翻刻し、電子化することである。その場合は、写本のまま入力したテキスト、校訂テキスト、そして写本の画像ファイルが公開されることが望ましい。これほど敦煌写本の研究が進んできておりながら、敦煌写本に触れない研究がまだ多いのは、敦煌写本が利用しにくいからであろう。多くの研究者が容易に読むことができ、また簡単に検索できるような環境を整備する必要がある。

筆者は、一九九五年に行なった報告の末尾では、「写本断簡の同定には、膨大な知識とコツが必要であったが、これからはコンピュータが威力を発揮することになろう」と述べたが、以後、状況は大きく変わった。まず、大

英博物館の「国際敦煌プロジェクト」がそのサイト（http://idp.bl.uk/）において敦煌文献の画像ファイルの公開を進めており、きわめて鮮明な画像が見られるようになりつつあるうえ、筆者自身、最初期から関わってきたＳＡＴと、また早くから提携してきたＣＢＥＴＡのデータが既に公開され、筆者と漢字文献情報処理研究会の仲間たちとで開発したＮＧＳＭ（N-Gram based System for Multiple document comparison and analysis）という強力な比較分析システムも無料で公開されているからである（石井「N-gram の可能性――仏教文献における異本比較と訳者・作者判定――」『漢字文献情報処理研究』二号、二〇〇一年十月。同「仏教学における N-gram 利用」『明日の東洋学　東京大学東洋文化研究所附属東洋学研究情報センター報』八号、二〇〇二年十月。http://ricas.ioc.u-tokyo.ac.jp/pdf/nl008.pdf）。

たとえば、『起信論』および『起信論』と思想的に近い十部ほどの経論をＮＧＳＭで比較して結果を表示させると以下のようになる。左端の「38」とは、用例がそれらの文献に全部で三十八例見えることを示し、「云何以」は検索した文字列、その右の「3」という数字は、「云何以」という三字の表現を検索したことを示す。かっこの中の「起：7」は、『起信論』に七回見えること、「B–金：31」は Bodhiruci（菩提留支）訳『金剛仙論』に三十一回見えることを示す。「B–十」は Bodhiruci 訳『十巻楞伽経』、「G–四」は Guṇabhadra（求那跋陀羅）訳『四巻楞伽経』、「R–宝」は Ratnamati（勒那摩提）訳『宝性論』、「B–不」は Bodhiruci 訳『不増不減経』、「P–仏」は Paramārtha（真諦）訳『仏性論』の略である。

38　云何以　3　（起：7, B–金：31）
16　妄境　2　（起：4, B–十：6, B–金：6）
36　妄見　2　（起：2, B–十：21, B–金：4, G–四：7, R–宝：2）
27　妄執　2　（起：3, B–十：16, B–不：3, P–仏：5）
17　妄取　2　（起：2, B–十：10, B–金：3, R–宝：2）

26　妄心　2　（起：14, B-十：12）
2　妄動　2　（起：2）
7　妄念　2　（起：4, R-宝：3）

これを見れば、『起信論』が菩提留支訳の『十巻楞伽経』『金剛仙論』ときわめて類似しており、真諦訳の用語とはあまり一致していないことは明らかであろう。

同様にして、「図（『華厳一乗法界図』）」と「S六一三V（敦煌地論宗綱要書）」とをNGSMで比較し、両方に共通する表現を抜き出させると、そのうちに、

2　因縁有分次第　6　（図：1, 613V: 1）

と見える。そこで、「因縁有分次第」という表現をSATで検索すると、

華厳経内章門等雑孔目章（No.1870）0568b03-0568b08：縁生者略説十門所謂因縁有分次第故一心所摂故自業成故不［show］（1 hit）
華厳経問答（No.1873）0605a18-0605b03：開其門為思所趣也第一因縁有分次第観者名因縁有分者即［show］（1 hit）
華厳一乗法界図（No.1887A）0712b03-0712c26：別教一乗略説十門所謂因縁有分次第故一心所摂故自業成故［show］（1 hit）
法界図記叢髄録（No.1887B）0743a18-0745a01：別教一乗略説十門所謂因縁有分次第故一心所摂故自業成故

[show]（1 hit）
法界図記叢髄録（No.1887B）0747a22-0747c06：法記云所謂因縁有分次第者因縁者生十二支因縁也有者三有
[show]（1 hit）

と結果が示される。すなわち、智儼の『孔目章』が「所謂～」と記し、よく知られた言葉として用いているほか、法蔵の作とされながら実際には義湘と門下の問答である『華厳経問答』、義湘の『一乗法界図』、その注釈の集成である『法界図記叢髄録』だけに見えているのである。このことから、智儼は晩年になっても地論宗の言い回しを盛んに用いていたこと、義湘に始まる新羅華厳はそうした傾向を継いでいることが改めて確認される。

このことから分かるように、『華厳経問答』『一乗法界図』『法界図記叢髄録』は表現がきわめて似ている。たとえば、「等義何故」「随分可解」「問三乗教中亦有」などの句が見えるのは、大正蔵では『華厳経問答』『一乗法界図』『法界図記叢髄録』のみである。「随情安立」は、上の三文献以外に『瑜伽論記』と日本の『五教章』注釈類のみに見えているが、『瑜伽論記』は新羅の遁倫の作であるため、漢文としては変則であることが知られる。「相即相融」の句が見えるのは上の三文献と『一乗法界図』を引く『宗鏡録』のみであり、「随挙一法尽摂一切」が見えるのは、上の三文献と『宗鏡録』、そして日本文献が一部あるのみである。さらに興味深いのは、「其義云何。答此義」は、上の三文献以外には『因明義断』に二例見えるのみであることであろう。『因明義断』は中国法相宗第二祖の慧沼の作とされるが、『因明義断』は他にも新羅文献とのみ共通する用例があるため、作者については検討する余地がある。NGSMはこうした作者推定の面でも役立つのである。著者は以前、『捜玄記』が場所によって文体が違っているのは、美文で知られる慧光などの文章を引いているのであろうと推測したが、そうした文体の違いの調査も、これからはNGSMを用いて積極的に行なっていくべきであろう。

なお、先に触れたS四三〇三では、「拠有為縁集、不捨世間、大用無方、以為応身」と説き、「有為縁集」の立

場では「不捨世間、大用無方」であるのが応身であると述べている。「不捨世間」は『十地経論』に見える言葉だが、「大用無方」は疑経である『瓔珞経』で用いられている言葉であって、玄学的な表現である。『捜玄記』では、「歎能成大用、得彼大果、及不捨世間也」と述べるが、「大用」と「不捨世間」との結びつきは、地論宗文献に基づくことが知られる。

このように、NGSMを用いたうえで、SATやCBETAでの検索を行なえば、様々なことが分かってくる。三論宗、天台宗、華厳宗などは、地論宗を批判しつつも、実際にはかなりの影響を受けていることは既に知られているが、こうした方法で確かめれば、その影響の大きさがより明かになることだろう。

課題の第二は、中国思想との関連に注意すべきことである。右の「大用無方」は、玄学的な言葉であったことが示すように、地論教学は中国思想の影響が強い。青木「地論宗南道派の真修・縁修説と真如依持説」(『東方学』)は、『十地経論』では阿黎耶識が名色と共に、かつ阿黎耶識によって生ずると説いているのに対し、法上『十地論義疏』では「諸惑妄想、無依不立。妄依真有」と述べ、真如・如来蔵が一切の法の根本であるものの阿黎耶識が共に生じて万惑の本となるとしていることに注意しているが、ここには、慧遠『大乗義章』が如来蔵による「縁起集成」を陰陽五行説に近いものと何度も説いていた(石井『華厳思想の研究』一二七頁)のと同様に、中国思想の影響が感じられる。インド仏教と異なる地論教学の特性を考えるためにも、今後は中国思想との関係を明らかにしてゆかねばならないだろう。

課題の第三は、上とは矛盾するようだが、地論教学の教理がインド仏教と異なっていた場合、簡単に中国僧の誤解などと決めつけず、インドや西域にそうした説がないかどうか調べる必要がある。S四三〇三では、

問曰、此三種仏、還当一時成仏、還有前後。答曰、依三蔵解、法仏古今常凝然、無修無得。体成在先。十地菩薩、能化作仏、乃至種性菩薩、亦能八相成道。故知、応仏亦在先成。報仏拠自行成満、要在金剛已後。或復有説一時成。或復有二仏前成、法仏後成。拠所承法師所云、解中国人義不同、随国土各異、義並無不通。

然拠実大乗義、理無所隔、准教消息。

とあり、応身について「八相成道」と述べているため、三蔵とは菩提留支を指すらしいことが分かる。この箇所は文字の乱れがあるようで意味がとりにくいが、その三蔵によれば、「中国（madhyadeśa＝インド）」の学僧の解釈は国によって異なっているものの、「実大乗」の立場からすればどれも矛盾しないという。インドの文献は僅かしか残っていないのだから、チベット訳も含め、資料を広く探して地論宗の諸説の基づくところを探すべきであろう。

これは、中国仏教の諸説についてもあてはまる。敦煌出土の注釈だからといって、北地の説のみとは限らないのである。三経義疏中の『維摩経義疏』は中国北地の作だとする主張では、『維摩経義疏』と大正八五巻に収録されている敦煌写本、『維摩経義記』巻四との類似がその理由の一つとなっていた。しかし、『維摩経義記』巻四は、実際には法雲の『法華義記』と一致する表現が多く、江南の成立ないし江南の注釈に基づいて北地で書かれた可能性がある。敦煌の地論宗写本についても、同様の注意が必要である。

課題の第四は、儀礼の研究の必要性である。地論宗は北地の有力な学派であった以上、その立場に基づいてどのような実践がなされていたかを考えなければならない。たとえば、勒那摩提作と伝えられる『七種礼法』は、いつ頃から広まったのか不明だが、礼仏儀礼は重要である。今後は、諸宗の礼仏儀礼と比較するだけでなく、インドの儀礼との同異についても考えていく必要があろう。『七種礼法』は、『智光明荘厳経』から「不生不滅故敬礼無所観」の句を引用しているが、『智光明荘厳経』については、大正大学が『維摩経』とともにチベットのポタラ宮で梵文を発見しており、無相法身礼に当る部分については、高橋尚夫「梵文『文殊讃仏法身礼』について」（仏教文化学会十周年・北條賢三博士古稀記念論文集刊行会『インド学諸思想とその周延』山喜房佛書林、二〇〇四年）が、梵文、チベット語訳、漢訳三本、和訳を並べて検討しており、『七種礼法』と比較できるようになった。それによれば、「文殊礼文云、不生不滅故、敬礼無所観」（大正五三・四三六上）に対応する梵文は次のようである。

avarṇaliṅgasaṃsthāna anirodha asaṃbhava /
amūla apratiṣṭhāna nirālamba namo'stu te //

なお、『七種礼法』は、新羅華厳の「拝自体仏」論と思想が共通する面がある。

課題の第五は、諸宗による地論師批判の文章をさらに検討することである。智顗や吉蔵による地論宗批判については既に多くの研究がなされているが、地論師・摂論師・成実論師などに対する批判を数多く含む『大乗四論玄義』が百済の作であることが、崔鉛植氏と Joerg Plassen 氏によって指摘され、しかも、批判の中には百済の僧侶に対するものがあることが指摘されていることは重要である。『大乗四論玄義』百済撰述説には批判もなされているようだが、筆者は、崔氏が述べている理由以外にも根拠を見出しており、百済撰述説を支持している。

まず、崔鉛植『校勘 大乗四論玄義記』四〇〜四一頁では、『大乗四論玄義記』の「呉国」という表記と同じ性格の用例として、『日本書紀』における百済関連の記事に「呉国」と見えることを指摘するが、王勇「熊凝氏を名乗った呉国人——福亮列伝——」（『アジア遊学』三六号、二〇〇二年二月）も、『日本書紀』で中国が「呉」と呼ばれているのは百済関連の記事であって、六〇九年までに限られることに注意している。『大乗四論玄義記』は「呉魯」国ではない「此間」の論敵を野蛮人扱いして非難する際、『荘子』の「章甫」冠と越人の「文身」の譬喩を用いている（崔、三四三頁）が、馬韓でも男子には、越や倭と同様に、文身の習俗があったことが知られている。「仏性義」では「躭羅・刀□(不明)利等人」は礼楽で教化できないとあり、「刀□(不明)利」は耽羅と同様に野蛮視された百済周辺の島や百済の辺境の地の名であろうが、『続日本紀』天平宝字五年三月庚子条によれば、「刀□(不明)利」に表記が似る「刀利」氏は「百済人」と記されており、百済からの渡来氏族であることが知られる。このため、百済周辺の島や百済の辺境を含め、百済には「刀利」や「刀□(不明)利」と記される地名があった可能性がある。また、『大乗四論玄義記』「成壊義」逸文に見える「亦在者」は、「亦有者」の誤りである。森博達氏の教示によれば、「有」を「在」と誤記する例は変則漢文が目立つ新羅慧超『往五天竺国伝』に見られるが、日本では「在」

を「有」と誤記する例ばかりだという。これ以外にも、『大乗四論玄義記』は変則漢文が多く、中国人の撰述ではない。

新羅華厳には地論宗の影響が見られることは明らかなのであるから、『大乗四論玄義』の地論師批判は、新羅に影響を与えた高句麗や百済における地論系の仏教に対する批判を兼ねていることも考えられる。百済仏教は南朝系と言われてきたが、山東地方を通じて北斉の影響が入った時期もあるため、検討の余地がある。

課題の第六は、地論宗と戒律の関係である。戒律については、慧光以外については、言及されていないが、慧光以外の地論師と戒律の関係について研究しなければならず、また地論宗における菩薩戒はどうなっていたのかも解明しなければならない。戸次顕彰「四分律宗と地論宗南道派に見られる学道の一側面——道宣撰『浄心誡観法』の学問批判をめぐって——」（『大谷大学大学院研究紀要』二五号、二〇〇八年十二月）のように、道宣に対する南道派の影響を推測する論文も発表されているが、この分野はこれからの研究領域であろう。

課題の第七は、地論宗と禅宗の関係である。伊吹氏の研究を紹介した際に触れたように、初期禅宗のうち、『楞伽経』を尊重する系統の者の一部は、地論宗の心識説を踏まえていた。そもそも、慧可が活動した地域は、まさに地論宗が盛んであった地域と重なっている以上、禅宗は地論宗の影響を受けつつ、あるいは地論宗に反発しつつ育っていったはずである。その一例を筆者は『華厳思想の研究』で指摘した。禅宗史は、敦煌文書中の禅文献の発見によって大きく書き替えられたが、今後は、敦煌写本中の地論宗文献も考慮する必要がある。

課題の第八は、関連する金石文や石窟や仏教美術などの研究を活用することである。二〇〇二年頃に発見されたと言われる光統律師慧光の墓誌については、最初にその拓本に注目した趙立春氏が、二〇〇六年に河南博物院のサイトに「鄴城地区新発現的慧光法師資料」(http://www.chnmus.net/html/20061121/92276.html) という詳細な研究を発表されており、日本国内でも趙超「慧光法師墓誌與唐邕刻経」（氣賀澤保規編『中国石刻資料とその社会——北朝隋唐期を中心に——』汲古書院、二〇〇七年）などの報告がなされている。また、稲本泰生氏は、「小南海中窟と僧稠禅

師――北斉石窟研究序説――」（荒牧編、前掲書）などの論文において、道憑、霊裕などが造営した石窟や、地論師と交流があったと考えられる僧稠が関与した石窟を研究することの重要性を強調している。『天人誕生図の研究――東アジア仏教美術史論集』（東方書店、一九九九年）に結実した吉村怜氏の長年にわたる盧舎那法界人中像研究など、美術史の研究成果も重要である。盧舎那法界人中像は、三国時代の韓国とも関係が深い青州地域の龍興寺から独自な形のものが発見されており、中国での研究状況や『華厳経』との関係については、村松賢子「中国北朝末期仏教の考察――北斉における盧舎那仏信仰の台頭――」（『史窓』六十四号、二〇〇七年二月）が報告している。今後は、諸国の研究者が連携しつつこの分野の研究を進め、地論宗の教学・禅観・儀礼などの背景を明らかにしていく必要がある。

以上、八つの課題をあげてみた。大事なことは、地論宗の個々の要素を研究するだけでなく、北地仏教の中に、あるいは中国仏教の中に総体としての地論宗を位置づけることであろう。吉津宜英「地論師という呼称について」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』三十一号、一九七三年三月）では、「地論師」は天台宗・三論宗が批判のために用いた貶称であって自称ではないため、地論師には実態が無いと指摘している。これは重要な指摘であり、確かに地論宗は宗派ではないうえ、学派としてもどれほど強く意識されていたか不明だが、S四三〇三では、「十地論師が皆な～と言」うのはなぜかと質問者が質問し、答者がそれに答えている箇所が二例見えており、『金剛仙論』と共通する主張がなされている。すなわち、ある時期には「地論師」を自称する人々が存在したのである。この人々の実態はどのようなものであり、どのように展開し、どのような影響を与え、どのように変化し、どのように消えていったのか。むろん、人物の系譜、教判や心識説、諸宗との関係、儀礼、社会との関係その他、様々な面からの研究が必要だが、それは全体としての地論宗の実態の解明と結びついたものとなることが望ましい。

第一章　地論思想の形成とその周辺

敦煌写本にみる地論教学の形成

青木　隆

一　はじめに

近年に至り、敦煌文書の中から十数種の地論宗南道派の文献が発見された。それらのうち法上・道憑の時代（五三五～五六〇頃）に成立したと推定されるものには、『十地経論』の注釈書として法上『十地論義疏』巻一（S二七四一）・巻三（P二一〇四）、『大乗五門十地実相論』巻六（北八三七七）、『十地経論釈』（北七二六六）、『十地義記』巻一（P二〇四八）があり、経疏として『勝鬘経疏』（S六三八八）、『涅槃経疏』（北六六一五・北八五七五・北六六一六）、『本業瓔珞経疏』（S二七四八）、『大集経』の注釈である『大乗五門実相論』（北八三七八）がある。また戒律文献として『毘尼心』一巻（S四九〇、P二一四八）がある。西魏の宇文泰が曇顕等に撰述させた『一百二十法門』（北八三八八・北八三八九）も新たに発見されたが、これも地論宗文献と見なすことができる。次に慧遠・霊裕の時代（五六〇～五八五頃）に成立したものには、『華厳略疏』巻一（北八〇）・巻三（S二六九四）、『融即相無相論』一巻（北八四二〇）、『綱要書S六一三』、『綱要書S四三〇三』が上げられる。地論宗最後の世代の時（五八五～六一〇頃）のものには、『法界図』（P二八三二B・S二七三四）、『三界図』（S三四四一）がある。

これらが南道派の文献として認められる根拠としては、その中に南道派独特の縁起説である有為縁集・無為縁集・自体縁集の三種縁集や三乗別教・通教・通宗の三教判が説かれていることがあげられる。また法上の時代の南道派では五門によって諸経論を解釈することが行なわれた。法上『十地論義疏』、『大乗五門実相論』、『大乗五

門十地実相論』などは五門を説く文献である。そこでここでは教判説・五門説・縁集説の三点にわたって、南道派の思想を見ていくことにする。

二　教判説の展開

1　三乗別教・通教・通宗の三教判

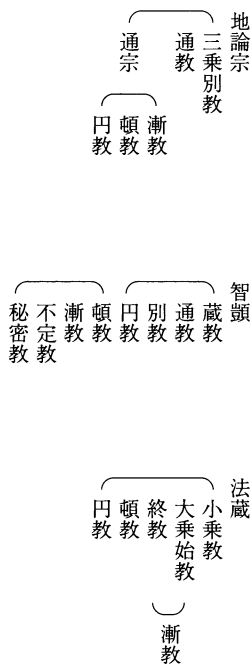
i　通宗と如来蔵思想

天台宗の智顗は化法の四教と呼ばれる蔵教・通教・別教・円教、化儀の四教と呼ばれる頓教・漸教・不定教・秘密教を説き、華厳宗の法蔵は小乗教・大乗始教・終教・頓教・円教の五教を説いた。そしてそれらに先行する地論宗の標準的な教判は、三乗別教・通教・通宗の三教を立て、さらに通宗を漸教・頓教・円教に分けるというものであった。

地論宗
- 三乗別教
- 通教
- 通宗
  - 漸教
  - 頓教
  - 円教

智顗
- 蔵教
- 通教
- 別教
- 円教

- 頓教
- 漸教
- 不定教
- 秘密教

法蔵
- 小乗教
- 大乗始教　｝漸教
- 終教　　　｝
- 頓教
- 円教

智顗や法蔵の教判が、地論宗の教判の影響を受けつつも、それを批判して成立したものであることは明らかである。とりわけ最高の教えとされる円教は地論宗で初めて用いられるようになった語であり、それを智顗や法蔵は取り込んでいるわけである。

地論宗の標準的な教判は右のようなものであるが、ここでは地論宗の教判の展開を、時代を追って見ていきたい。まず南道派の祖慧光が説いたとされる教判には二種の伝承がある。一つは天台智顗の伝える因縁宗・仮名宗・誑相宗・常宗の四宗判である。もう一つは法蔵の伝える漸頓円三教判である。まず四宗判について、見てみよう。智顗は次のように伝えている。

仏駄三蔵学士光統所弁、四宗判教。一因縁宗、指毘曇六因四縁。二仮名宗、指成論三仮。三誑相宗、指大品・三論。四常宗、指涅槃・華厳等常住仏性本有湛然也。(『法華玄義』十上)[1]

さらに智顗の伝えるところによれば、誑相宗は不真宗あるいは通教とも呼ばれ、常宗は真宗あるいは通宗とも呼ばれていた。

一方、法蔵は『五教章』において、因縁宗・仮名宗・不真宗・真宗の四宗を説いたのは大衍法師であるとしている。大衍法師は慧光門下の曇隠、あるいは曇衍を指すと推定されている。[2]

また浄影寺慧遠は『大乗義章』巻一「二諦義」において、立性宗・破性宗・破相宗・顕実宗の四宗を説いているが、「一立性宗、亦名因縁。二破性宗、亦曰仮名。三破相宗、亦名不真。四顕実宗、亦曰真宗」[3]と言うから、これは慧光の四宗に基づきつつ、その名称を変えたものであることになる。

この慧光・大衍・慧遠の三者の教判は名称が異なるものの、同じ四宗判であると考えてよかろう。

大衍の真宗は次のように説明されている。

真実宗、涅槃華厳等、明仏性法界真理等。(『華厳五教章』一)[4]

また慧遠の顕実宗は次のように説明されている。

顕実宗者、大乗中深。宣説諸法妄想故有、妄想無体、起必託真。真者所謂如来蔵性、恒沙仏法。同体縁集、不離不脱不断不異。此之真性縁起、集成生死涅槃。真所集故、無不真実。弁此実性、故曰真宗。(『大乗義章』一)[5]

三者のいずれも仏性・如来蔵思想を最高の教えとしているが、これが初期の地論宗南道派の思想的特徴である。『法華玄義』の中に見える「常住仏性本有湛然」という表現が最も端的にその主張を表している。この「常住仏性」に関しては、それが「当常」であるか、「現常」であるかをめぐって、地論宗北道派と南道派の間に論争があったようである。道宣の『続高僧伝』は南北両道の相違に「当現両説」があったと伝えているが、[6]「当現両説」とは「当現二常」の問題を指すのである。そこで議論となっていたのは、仏性が常住であるか否かということであったと考えられる。「如来常住、無有変易」と「一切衆生悉有仏性」は『涅槃経』の二大テーマであるが、衆生の有する仏性が如来の性質を分かち与えられたものであるのならば、その仏性もまた常住でなければならないことになる。そして実際に『涅槃経』には「衆生の仏性は常住不変なり」[7]ということばもある。しかしそれでは仏性が我(アートマン)のような実体となってしまうので、北道派では仏性常住を字義通りには受けとらず、それを「当常」(将来において常住となるべきもの、成仏の後に常住となるもの)と解釈し、それに対して如来の法身が常住であることを「現常」(現に常住であること)と呼んで、区別したのであろう。

元暁は『涅槃宗要』において、次のように言っている。

或有説者、当常現常二果為宗。所謂一切衆生悉有仏性、是顕当常。如来所証大般涅槃、是明現常。[8]

智顗によれば、北道派と南地の成実宗・涅槃宗の人々は近い思想を有していたようである。[9]よって右のように言う時、元暁が北道派の文献に直接基づいていたとは限らないのであるが、北道派の主張がこのようなものであったと考えても、大過はないであろう。この場合、衆生の仏性は成仏の可能性という意味にとどまる。

一方南道派は仏性を万法の根源として考えていたので、仏性を実体視する傾向にあった。そこで彼らは衆生の

仏性が「現常」であることを主張したと推測される。その場合、仏性は衆生に内在する如来の法身という意味になる。

吉蔵は『百論疏』巻下において、次のように言っている。

但大乗人解、出世因果有当現二常。明生死中已有法身体用具足。[10]

生死中に法身の体があるとは、衆生に如来の法身が内在するということである。これが「現常」の仏性に相当する。そうであるならば、法身の用とは「当常」の仏性を意味することになろう。つまり如来の法身である「現常」の仏性と成仏の可能性である「当常」の仏性がともに生死の中にある（＝迷える）衆生に内在するというのである。このような説を主張したのは、南道派に他ならないと考えられる。よって智顗が慧光の常宗を説明して、「常住仏性」の「本有」ということばを用いたのは、正にその思想の核心を衝いていたのである。

ii　如来蔵思想から融即論へ

『法華玄義』や『五教章』は、慧光・大衍の四宗判に続いて、護身自軌の五宗判（因縁宗・仮名宗・不真宗・真宗・法界宗）と耆闍凜師の六宗判（因縁宗・仮名宗・不真宗・真宗・常宗・円宗）を伝えている。護身自軌は未詳の人物であるが、おそらく慧光門下であろう。耆闍凜師は慧光門下の安廩である。

護身自軌の法界宗は次のように説明されている。

法界宗、謂華厳明、法界自在無碍法門等。（『華厳五教章』一）[11]

耆闍凜師の円宗は次のように説明されている。

大集、染浄倶融、法界円普、名為円宗。（『法華玄義』十上）[12]

五宗判では『華厳経』が『涅槃経』より一段高い位置に置かれ、さらに六宗判では『大集経』が最高の教えとなっている。注目されるのは、この頃から「法界」という語が特に重要視されるようになっていることである。

また六宗判で初めて「円」という語が登場し、「染浄倶融、法界円普」、すなわち染法と浄法が円融し、真理性(=法界)が世界に遍在することを説くものが最高の教えである円宗だとされている。染浄倶融とは煩悩即菩提、生死即涅槃を意味する。この時代から、地論宗における最重要法門は如来蔵思想から融即論へと移行し、融即や無碍を意味する語として「円」が使用されるようになったのである。

これまで見てきたのは、智顗や法蔵が伝える地論宗の教判であるが、次に近年新たに発見された敦煌出土の地論宗文献が説く教判について見てみたい。敦煌写本の多くが用いるのは三乗別教・通教・通宗の三教判である。三乗別教は三乗隔別の教えという意味であり、四宗判の因縁宗と仮名宗に相当し、阿毘曇と『成実論』の学説を指す。通教は般若系と唯識系の思想を指すが、『法華経』をこれに含める場合がある。通宗は華厳及び如来蔵系の思想を中心に置くものである。同じ地論宗でも論者によって重要視する経典は異なったようであるが、最も範囲を広く取れば、『華厳経』『涅槃経』『大集経』『勝鬘経』『楞伽経』『仁王般若経』などが通宗の教えを説くとされている。この三教判は『勝鬘経疏』『涅槃経疏』『十地義記』『毘尼心』『綱要書S六一三』『綱要書S四三〇三』『法界図』『三界図』などに用いられており、まさに地論宗の伝統説であったと言える。また智顗の『法華玄義』巻十上[13]や見登の『華厳一乗成仏妙義』[14]によれば、通教・通宗の二教は四巻楞伽の説く説通・宗通の概念に基づくものであるらしい。なお『華厳一乗成仏妙義』では三乗別教・通教・通宗の三教は慧光の師である仏陀三蔵によって初めて説かれたとされている。仏陀禅師を地論宗の祖に据えようとする説は『華厳経両巻旨帰』にも見受けられるが[15]、それらは伝説の域を出ない。

ここでは『法界図』の通宗に関する説明を見てみたい。次の如くである。

通宗大乗入道次第。仏性法性、真如法界、是諸仏之宗。此一法即一切法、一切法即一法、体相倶融、故称為通。出三乗通教之上、体性寛博、故為大。無障碍虚通妙運、故謂為乗。説中亦弁四十二賢聖徳位、但行倶位融、別而無別。華厳経云、住於一地、並摂一切諸地功徳。[16]

『法界図』は地論宗晩期の著作であり、智顗の『四教義』に引用され、天台への影響の大きな文献である。右では「通」「宗」「大」「乘」の一字一字が説明されている。その中、「通」の説明中の「一法即一切法、一切法即一法、体相倶融」という文は注目すべきである。「体相倶融」は体（本質）と相（現象・あらわれ）の円融を意味し、これが「一即一切、一切即一」の理論的根拠をなすのではないかと考えられる。つまり「体相倶融」は華厳宗の理事無碍に近い概念ではないかと思うのである。以前指摘したように[17]、体と相の対概念は、体集・相集、体融・相融、地体・地相というような形で、地論宗文献にしばしば見出されるものである。法上の『十地論義疏』巻三にも「体相倶寂[18]」ということばが出てくるので、地論宗には早い段階から体と相の対概念が存在したようである。後述するように、地論宗には体と用の対概念もあり、そこから生死即涅槃の融即論が導き出される。この体用の対概念の初出も法上の『十地論義疏』である。つまり慧光門下である法上や安廩の頃から地論宗では融即論が盛んになっていたのであるが、その理論を形成する概念として体と用、体と相の対概念が用いられていたのである。『大乗起信論』が体・相・用の三大を説くことはよく知られているが、地論宗の用例はそれに先行する。ただし両者の思想的な関連性の有無については、その解明は今後の課題としたい。

以上述べてきた地論宗の教判の標準をまとめれば次のようになる。

三乗別教（因縁宗・仮名宗）　阿毘曇・成実論
通教（不真宗、誑相宗）　般若経・法華経
通宗（真宗、常宗）　華厳経・涅槃経・維摩経・勝鬘経・大集経・楞伽経・仁王般若経

2　漸頓円の三教判

法蔵は『華厳五教章』巻一で次のように述べている。

三依光統律師立三種教。謂漸頓円。光師釈意、以根未熟先説無常後説常。先説空後説不空深妙之義。如是漸次而説故名漸教。為根熟者、於一法門具足演説一切仏法。常与無常、空与不空、同時倶説更無漸次。故名頓教。為於上達分階仏境者、説於如来無碍解脱・究竟果海・円極秘密・自在法門。即此経是也。後光統門下、遵統師等諸徳、並亦宗承大同此説。[19]

慧光やその門下の曇遵は漸教・頓教・円教の三教を説いていたと言うのである。また智儼の『捜玄記』巻一上に見られる三教についての記述は、慧光の『華厳経疏』からの引用ではないかと言われている。[20] 次のごとくである。

約三教相成者、謂始於道樹、為諸大行、一往直陳宗本之致、方広法輪其趣淵玄、更無由藉、以之為頓。所言漸者、為於始習施設方便、開発三乗引接之化。初微後著、従浅至深、次第相乗以階彼岸、故称為漸。所言円教者、為於上達分階仏境者、説於如来解脱法門、究竟窮宗至極果行、満足仏事、故曰為円。[21]

法蔵の言は部分的にこの智儼の記述に依っていることがわかる。ただし頓教は異なっており、法蔵の伝える頓教は一切仏法の同時倶説というような内容であった。これは高次の教えをすぐさま説くという意味とは少し相違があり、一即一切の融即義に近いようにも思える。法蔵は他の諸師の教判を紹介する場合にも、華厳円教の立場からの改変が見られるので、これもその一例かもしれない。

さてここで問題となるのは、漸教と頓教は一対の概念であって、その内容は比較的理解しやすいが、漸でも頓でもない円教とはいったい何かが判然としないということである。また前述の三乗別教・通教・通宗の三教と、この漸頓円の三教がどのような関係にあるかも問題となろう。

敦煌出土の地論宗文献の中には二種の三教を関連づけて説くものが存在する。たとえば『綱要書S六一三』では次のように言う。

如約以弁一代始終、要不出三。其三者何。一是三乗別教、二是通教、三是通宗教。言別教者、謂毘曇・成実

所疎論者是。言通教者、如法華会三帰一者是。通宗教者、謂涅槃・華厳・大集所弁体状者是。前言通者、相融故通。今之弁通、体融故通。（中略）然涅槃拠相、明漸教行。是有余無余。華厳就体、弁頓円教行。是故竟不必竟。大集拠無障碍、以彰円教行。是秘密。蓋是頓以弁漸、差別而無差別。即漸以明頓、無差別之差別。差別無差別、如因陀羅網融同無碍者、寧非円窮之実哉。[22]

ここでは通宗に『涅槃経』『華厳経』『大集経』が収められ、さらに『涅槃経』は漸教、『華厳経』は頓円教、『大集経』は円教を説くものとなっているから、漸頓円三教は通宗に含まれることとなる。また通教と通宗の「通」の義の相違を説明して、通教は「相融」であり、通宗は「体融」であるとしていること、『涅槃経』は「相」、『華厳経』は「体」、『大集経』は「無障碍」に基づいて、それぞれの行を明らかにすると述べていることから、ここでも体・相という語が重要な働きを担っていることが知られる。「体融」の語は、智顗の『維摩経玄疏』巻五にも、次のような形で見出せる。

地人言、六識是分別識、七識是智障波浪識、八識是真常識。智識是縁修。八識若顕、七識即滅。八識名真修。任運体融常寂。[23]

また『法華文句』巻四上にも「真修体融」[24]という語が見える。「縁修・真修」については既に論じたことがあるが[25]、それらは地論宗の思想を理解するための鍵概念であった。「体融」についても同様のことが言えるであろう。「体融」「相融」「体相倶融」に関しては、よりいっそうの考究が必要である。

また先の文で省略した部分に、「論一体一切体、体無不彰。語一義一切義、義無不顕。……言一体則是華厳、一切体即是涅槃、体無不彰者即明大集」という記述がある。「一体一切体」「一義一切義」は一即一切を表すありふれた表現のように見えるが、管見によれば、『S六一三』以外には、法上の『十地論義疏』（S二七四一）、『綱要書S四三〇三』、『華厳経章』（S二四六六）などにしか見られない地論宗の特殊な表現である。たとえば『綱要書S四三〇三』では次のように述べられている。

通宗大乗者、体義倶融、一体一切体、一義一切義。一体一切体、故無義而不義。一義一切義、故無体而不義。体義融於彼此。

おそらく「体義倶融」「一体一切体、一義一切義」もまた地論宗の融即論の核心部分を担う表現なのであろう。「義」は「理」に近い概念であろうか。そうであるならば、「体」と「義」は、本質と真理という意味になる。現時点ではそれ以上のことは不明である。これもまた後考に俟つこととなる。智顗は『四教義』巻一において、「円」の意味を教・理・智・断・行・位・因・果の八義にわたって説明しているが、その中で「行円者、一行一切行也。大乗円因涅槃円果、即因果而具足無欠。是為一行一切行」[26]と述べている。「一行一切行」という表現に地論宗の影響を見て取ることができるかもしれない。

次に『S六一二三』と同様の教判を説くものに『勝鬘経疏』(S六三八八)、『涅槃経疏』(北六六六一五・北八五七五・北六六一六)がある。『勝鬘経疏』は通教・通宗を説き、通宗を円宗とも呼んでいるが、その円宗を次のように説明している。

就円宗之中、略明三種相。涅槃等是漸中之円。華厳等是頓中之円。勝鬘等是円中之円、大集之流故也。是以涅槃以自類因果為宗、華厳以自種因果為宗、大集等以自体因果為宗。

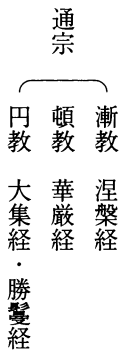
右にいう自類因果・自種因果は、『涅槃経疏』において、五味相生を説明する際に用いられている語である。[27]自類因果は乳と酪、酪と生酥、生酥と熟酥、熟酥と醍醐をそれぞれ同類のものと見て、醍醐(仏性)顕現を段階的に説明する時に用いられる。漸教である『涅槃経』が自類因果を宗とするとされるのはこのような考えに基づいていると思われる。つまり『涅槃経』は五味相生を本義とするがゆえに、漸教であり、自類因果を宗と為すとされるのであろう。それに対して自種因果とは因中にすでに果となるものの相(種子)が存在すると見る時の因果である。よって乳中に醍醐の相がある場合には、仏性は頓に顕現するのであり、これが利根の菩薩の頓悟を説明するのである。頓教である『華厳経』が自種因果を宗とするとされるのは以上の考えに基づいていると思われ

る。自体因果とは体（真如仏性）と用（涅槃）の関係として把握される同時同体の因果である。地論宗では同時同体であることを根拠として、煩悩即菩提・生死即涅槃といった融即論を主張したようである。この場合仏性の顕現は本来的なものとされるから、『起信論』にいう「本覚」と極めて近い考えになる。

つまり三教の分類は仏性顕現の三種のありかたに基づくものであることになる。すなわち漸教は仏性を次第に顕現させていく教え、頓教は機根の優れた者の仏性を頓時に顕現させる教え、円教は煩悩即菩提・生死即涅槃といった融即論に基づいて「本覚」的ありかたを説く教えということである。そこでは頓漸は頓説・漸説と頓悟・漸悟の両義を持つようである。

さて漸頓円三教を説く『綱要書S六一三』『勝鬘経疏』『涅槃経疏』の三書は、ともに『大集経』の教説を最上の教え、円教としている。[28] 前述したように安廩も『大集経』を重視し、その教えを円宗と呼んでいた。『大集経』を重視し、融即論を説くようになったのは安廩以降のことと思われる。よって漸頓円の三教が地論宗で説かれていたことは確かに事実であるが、これを慧光の時代にまで遡らせることに対しては、慎重であるべきであろう。法蔵は慧光の教判としているが、実は少し後の時代のものではないかと思うのである。

以上考察してきた三教判をまとめれば次のようになる。

通宗
- 漸教　涅槃経
- 頓教　華厳経
- 円教　大集経・勝鬘経

三　五門説について

法蔵撰と伝えられる『華厳経問答』巻上には五門論者の説が取り上げられているが、[29]この五門が何を意味するのか、また五門論者はいかなる人々なのかは長らく不明であった。[30]しかし『融即相無相論』の発見によってそれが明らかになった。それの末尾部分、「融即相無相論一巻」の尾題の後に次のような記述がある。

丞相王五門仏性義一巻　其五者何。第一仏性門。第二衆生門。第三修道門。第四諸諦門。第五融門。[31]

丞相王五門仏性義一巻なるものは現存せず、諸経録にもその名を見ないが、丞相王とは西魏の丞相、宇文泰（五〇五～五五六）のことである。右のように『融即相無相論』には五門の名が列ねられているだけである。しかしその名が明らかになったことにより、法上『十地論義疏』や『本業瓔珞経疏』がこの五門を用いていること、宇文泰のもとで編纂された『菩薩蔵衆経要』『一百二十法門』が五門に基づいていること等が判明した。五門は法上の時代に興起した思想であり、五門論者とは東魏や西魏で活動した南道派の人々を指すのである。

『菩薩蔵衆経要』『一百二十法門』は道宣『大唐内典録』巻五に著録されている。[32]それによれば『菩薩蔵衆経要』は五門に基づいて諸経の教説を整理分類したものである。これは現存していない。また『一百二十法門』は『菩薩蔵衆経要』の目次の部分を別行させたものである。これは敦煌文書の中からその一部分が発見された。その断簡は『菩薩蔵衆経要』の巻一〇から巻二二までの目次に相当する。それによれば、巻一〇から巻二〇までは「菩薩蔵修道」を明かすもの、巻二一は「菩薩蔵諦門第四」を明かすもの、巻二二は「菩薩蔵融門第五」を明かすものとされている。それらの内、融門が最も重要なものと思われるが、『一百二十法門』では融門には入不二法門・三空法門・十一空法門・十八空法門・法界体性門の五法門が含まれている。入不二法門は『維摩経』が説くものである。また三空法門は空解脱門・無相解脱門・無願解脱門であり、これは三解脱門、三三昧ともいい、

『涅槃経』『大智度論』等の諸経諸論が説いている。十一空は『涅槃経』、十八空は『大品般若経』が説くものである。そして法界体性は『華厳経』『大集経』『法界体性無分別経』（『大宝積経』「法界体性無分別会」）等が説くものである。そしてこれらによって表されていた融門の思想は、不二や空、法界体性に基づき、諸法の平等、諸法の融即を説く思想であったと思われる。そのなかでも最後に置かれる法界体性門が最高の法門とされていたのであろう。

『融即相無相論』もまた「法界体性」という語を用いて融即の思想を説いている。その「転無明以為明論第三」では生死即涅槃、煩悩即菩提に相当する内容が説かれているが、その中でも「一切有無名相無不是法界体性。法界体性即是菩提」といわれ、法界体性を根拠として煩悩即菩提の義が説かれている。法界体性は万法の根底に存在する真理性を指し、法界、法性、法界性などと同じ意味のことばである。インドの如来蔵思想史においては、これが衆生に内在する真理性を意味する仏性に発展していく。つまり法性から仏性へという展開があったのであるが、南道派は仏性と法界体性をほぼ同義のものと受け止め、場合によっては法界体性を仏性よりもさらに根源的な真理を指し示すものと考えていたのである。

四　縁集説の展開

縁集説は南道派独自の縁起説であるが、智顗の『維摩経文疏』や智儼の『華厳経捜玄記』にも用いられていて、後代への影響が大きい。智顗の『維摩経文疏』において天台四土説の基本概念として採用されている一方で、華厳宗ではそれは法界縁起説の源流となっていく。南道派では初めは有為縁集・無為縁集・自体縁集の三種縁集を説いていたが、後に法界縁集が付け加わって四種縁集となった。三種縁集説は慧光以来用いられてきたものである。そして四種縁集説が説かれるようになった時期は智顗の晩年の時代であると考えられる。なぜならば

智顗の最晩年の著作である『維摩経文疏』には四種縁集説が援用されているが、智顗より十五歳から二十歳年長である霊裕や慧遠は三種縁集説を用いているからである。よって四種縁集説が説かれるようになったのは霊裕や慧遠の弟子の世代からであり、智顗はそれをいち早く同時代的に取り込んだことになる。また霊裕や慧遠は三種縁集説とは別個に法界縁起という語を用いているので、彼らの時期を三種縁集説から四種縁集説に移る過渡期と考えることができる。すなわち南道派における縁集説の展開は、三種縁集を用いていた時期、三種縁集説とは別個に法界縁起という語を用いていた時期、法界縁起を縁集説に取り込んで四種縁集を説くようになった時期の三期に分けられる。そしてこの観点から、敦煌文献の成立年代を推定することができるのである。

縁集という語は漢訳経論で用いられることはほとんどないが、浄影寺慧遠によれば、因縁・縁起と同義の語である。これはおそらく『十地経論』現前地で用いられている「因縁集」（十二因縁と同義）が略されたものであろう。しかしこの語は一般には用いられることはなく、むしろ地論宗の特殊な用語として定着した。よって智儼が真妄縁集門といい、法蔵が縁集一心門という場合にも、そこに地論宗の教義の影響が考えられなければならない。

縁集説は最初、有為・無為・自体の三種であった。この三種は、法蔵によれば、すでに慧光によって用いられていたという。『華厳経探玄記』巻一八に次のように述べられている。

光統云。厳空表無為縁起。厳園表有為縁起。厳閣顕自体縁起故也。[33]

ここでは『華厳経』入法界品の冒頭で語られる虚空の荘厳、園林の荘厳、重閣講堂の荘厳がそれぞれ無為縁起、有為縁起、自体縁起を表すものとされている。重閣講堂を仏身、仏性の象徴と見て、これを自体縁起に当てはめたのである。

また法上『十地論義疏』巻一には、次のような形で、縁集説が見出せる。これは『十地経論』巻一の「善浄堪智有四種。一者縁、二者法、三者作、四者成。[34]」という部分を注釈したものである。

縁者、有為縁集・無為縁集体也。既有其縁、必有本実。故次弁法。法名自体真如。真如法性也。既有真実之理、便有生死涅槃、大用義興。以之為作。於向三無碍、大智義成。(35)

有為縁集とは生死がもたらされる染法縁起を意味し、無為縁集とは涅槃がもたらされる浄法縁起を意味する。そして地論宗では生死・涅槃の両者とも自体(＝如来蔵)より出来すると考え、それを自体縁集と呼んだ。すでに第二節で述べたように、真如と生死・涅槃は体と用の関係として把握される。右文には自体縁集という語は現れないが、このような思想が背景にあるのである。

三種縁集に関する最も明解な説明は、浄影寺慧遠の『十地論義記』巻一にある。次の如くである。

因縁之義、経中亦名縁起・縁集。仮因託縁而有諸法。故曰因縁。法起藉縁。故称縁起。法従縁集。故名縁集。分別有三。一是有為、二是無為、三是自体。言有為者、生死之法、体有無常生滅所為。故名有為。従業煩悩因縁而有。故名因縁。言無為者、所謂涅槃、体非生滅、名曰無為。藉道而有。故曰因縁。此之二法、皆従前因集起後果。是事縁起。言自体者、即前生死涅槃之法、当法自性、皆是縁起。其相云何。如説生死本性即是如来之蔵、如来蔵中具足一切恒沙仏法、而此諸法同一体性互相縁集、無有一法独守自性。雖無一性而無不性。無一性故、諸法皆如。無不性故、法界門別。生死既然、涅槃亦爾。同体諸法互相集成。故曰因縁、亦名縁起及与縁集。(36)

自体縁集とは有為縁集・無為縁集の上位にある概念であり、その二つを含むところの如来蔵縁起であるということになろう。三種縁集を用いる文献には、他に霊裕の『華厳文義記』があり、さらに敦煌出土文献として『大乗五門十地実相論』『大乗五門実相論』『十地義記』『涅槃経疏』『華厳略疏』『綱要書S四三〇三』『毘尼心』などがある。

法界縁起の語は初めは縁集説とは別個に用いられていた。この語の基づく思想は先述した五門説であり、法界体性より万法の縁起することを法界縁起と名づけたのだと思われる。よって内容的にはそれは如来蔵縁起であ

り、自体縁集と同じものであったということになる。しかし『綱要書S四三〇三』に「法界縁起、無障碍義」、「法界縁起、大用無方」とあり、『融即相無相論』にも「法界縁起、無方大用」とあるのによれば、諸法の融即して無障碍なるさまをいう時にそれは用いられたようである。「大用無方」は『菩薩瓔珞本業経』に見え、如来の法身の普遍的なはたらきを表現することばである。

やがて法界縁起は縁集説に組み込まれて、法界縁集となり、縁集説は有為・無為・自体・法界の四種縁集になる。四種縁集を用いる文献には『法界図』『三界図』『法鏡論』がある。また智顗の最晩年の著作である『維摩経文疏』にはこの四種縁集説が取り込まれている。

たとえば『法界図』には、次のように語られている。

仏有三種身。一者法身仏、以法性為体、自体縁集為身。二者報身仏、以一切種妙智為体、無為縁集為身。三者応身仏、以大悲為体、三十二相八十種好有為縁集為身。此三種身円融不二、即是法界縁集身也。無方大用、無処不在。一切法皆是即名法界縁集身也。

法界縁集は三種縁集のさらに上位の概念となり、やはり諸法の融即して無障碍なることをもってその義とされているのである。

『法界図』は智顗の『四教義』に引用される文献である。[37] これにはすでに法報応三身の円融不二が主張されているのであり、智顗に与えた影響の大きさが知られる。

五　まとめ

三乗別教・通教・通宗の三教を立て、さらに通宗を漸教・頓教・円教に分けるというのが地論宗の標準的な教判であった。智顗が説く八教や法蔵が説く五教は地論宗の教判の影響を受けつつも、それを批判して成立したも

のである。
五門の思想は西魏において、宇文泰のもとで最盛期を迎えたようである。そこで融即論が生まれ、『融即相無相論』という重要な文献も書かれた。五門の思想はまだ不明な点も多くあり、今後この方面の研究が進むことが望まれる。
縁集説は華厳宗の法界縁起説へと発展していくものであるが、それよりも早く、天台智顗が注目し、『維摩経文疏』に取り込んでいることは興味深いことがらである。

註

(1) 大正三三、八〇一中。
(2) 湯次了栄『華厳五教章講義』(百華苑、一九二七年、一九七五年復刻) 一三八頁、鎌田茂雄『華厳五教章』(大蔵出版、一九七九年) 一二六頁。
(3) 大正四四、四八三上。
(4) 大正四五、四八〇下。
(5) 大正四四、四八三上。
(6) 大正五〇、四八二下。
(7) 大正一二、五三四下。
(8) 大正三八、二四〇上。
(9)「若爾、豈同相州北道明義縁修作仏、南土大小乗師亦多用縁修作仏也」(『維摩経玄疏』巻二、大正三八、五二八下)。
(10) 大正四二、二八八上。
(11) 大正四五、四八〇下。
(12) 大正三三、八〇一中。

(13)「彼引楞伽経云、説通教童蒙、宗通教菩薩。故以真宗為通宗也」(大正三三、八〇四下)。
(14)「仏陀三蔵依楞伽経所説説通大乗通宗大乗、故立通宗等教」(大正四五、七八六上)。織田顕祐「華厳一乗思想の成立史的研究――地論宗教判史より見た智儼の教学――」(『華厳学研究』第二号、一九八八年一〇月)参照。
(15)『華厳経両巻旨帰』については石井公成著『華厳思想の研究』(春秋社、一九九六年二月)二三頁以下参照。
(16)拙稿「敦煌出土地論宗文献『法界図』について」(『東洋の思想と宗教』第一三号、一九九六年三月)七四頁。
(17)拙稿「天台大師と地論宗教学」(『天台大師研究』一九九七年三月)二五三頁。
(18)大正八五、七七二中。
(19)大正四五、四八〇中。
(20)坂本幸男『華厳教学の研究』(平楽寺書店、一九五六年)一九八頁以下参照。
(21)大正三五、一一五下。
(22)古泉円順「敦煌出土仏典注釈書の「円宗」」(『四天王寺国際仏教大学文学部紀要』第一五号所収)参照。
(23)大正三八、五五二上。
(24)大正三四、四七上。
(25)拙稿「地論宗南道派の真修・縁修説と真如依持説」(『東方学』第九三輯、一九九七年一月)参照。
(26)大正四六、七二二中。
(27)拙稿「敦煌出土地論宗文献「涅槃経疏」に説かれる教判と因果説」(『印度学仏教学研究』第四六巻第一号、一九九七年一二月)参照。
(28)『大集経』尊重派については石井公成著『華厳思想の研究』五一〇頁以下参照。
(29)大正四五、六〇二中。
(30)近代の研究者の中で、最も早くに五門について論じたのは周叔迦氏である。氏は「敦煌写本《大乗五門十地実相論》跋」(『周叔迦仏学論著集』下、八〇二頁、中華書局、一九九一年)において、『大乗五門十地実相論』と法上『十地論義疏』によって、五門の内、仏性門・修道門・融門の名を明らかにしている。また氏は法上疏は実は『大乗五門十地実相論』の一部ではないかという興味深い見解を述べている。周叔迦氏の跋文の存在は、金剛大学校仏教文化研究所の山口弘江氏にご

教示いただいた。

(31) 拙稿「敦煌出土地論宗文献『融即相無相論』について」(『東洋の思想と宗教』第二〇号、二〇〇三年三月) 参照。
(32) 大正五五、二七一中。
(33) 大正三五、四四四中。
(34) 大正二六、一二五下。
(35) 大正八五、七六四上。
(36) 続蔵一—七一—二、一四五左・新纂四五、三四下。
(37) 拙稿「天台大師と地論宗教学」参照。

付表1
地論宗思想史年表

年	王朝	事項	期	人物	文献		縁集説	五門の思想
510–535	北魏 梁	510頃『十地経論』訳出	第一期 初期	慧光（468～538）			三種縁集説 （有為縁集・無為縁集・自体縁集）	
535–560	西魏 東魏 梁		第二期 発達期	道憑（488～559） 法上（495～580） 宇文泰（505～556） 安廩（507～583）	五門関連 法上『十地論義疏』巻一（S.2741） 巻三（P.2104） 『一百二十法門』（北8388・北8389） 『大乗五門十地実相論』（北8377） 『大乗五門実相論』（北8378） 『本業瓔珞経疏』（S.2748）	『十地経論釈』（北7266） 『十地義記』（P.2048） 『毘尼心』（S.490・P.2148） 『勝鬘経疏』（S.6388） 『涅槃経疏』（北6615・北8575・北6616）		五門の思想 （仏性門・衆生門・修道門・諸諦門・融門）
560–585	西魏／北周 北斉 陳	563『摂大乗論』訳出	第三期 展開期	霊裕（518～605） 慧遠（523～592）	『融即相無相論』（北8420） 霊裕『華厳文義記』 慧遠『十地論義記』 『華厳略疏』巻一（北80）・巻三（S.2694） 『華厳経章』（S.2466） 綱要書（S.4303）	綱要書（S.613）	三種縁集説 ＋法界縁起	
585–610	隋 陳	587『摂論』北伝	第四期 晩期		『法界図』（P.2832B） 『三界図』（S.3441） 懍師『法鏡論』 『華厳経両巻旨帰』 『七種礼法』 綱要書（俄Φ.180）		四種縁集説 （有為縁集・無為縁集・自体縁集・法界縁集）	

付表　2
地論宗の教判

<table>
<tr><th>説者</th><th colspan="3">慧光</th><th>大衍法師</th><th>慧遠</th><th>護身自軌</th><th colspan="2">融即相無相論
（北 8420）</th><th>耆闍凜師</th></tr>
<tr><td rowspan="6">教判</td><td colspan="3">因縁宗</td><td>因縁宗</td><td>立性宗</td><td>因縁宗</td><td colspan="2">因縁宗</td><td>因縁宗</td></tr>
<tr><td colspan="3">仮名宗</td><td>仮名宗</td><td>破性宗</td><td>仮名宗</td><td colspan="2">仮名宗</td><td>仮名宗</td></tr>
<tr><td rowspan="2">誑相宗</td><td rowspan="2">不真宗</td><td rowspan="2">通教</td><td rowspan="2">不真宗</td><td rowspan="2">破相宗</td><td rowspan="2">不真宗</td><td colspan="2" rowspan="2">教通宗</td><td>不真宗</td></tr>
<tr><td>真宗</td></tr>
<tr><td rowspan="2">常宗</td><td rowspan="2">真宗</td><td rowspan="2">通宗</td><td rowspan="2">真宗</td><td rowspan="2">顕実宗</td><td>真宗</td><td colspan="2">相通宗</td><td>常宗</td></tr>
<tr><td>法界宗</td><td>体通宗</td><td>声教・行教・円教</td><td>円宗</td></tr>
<tr><td>典拠</td><td colspan="3">法華玄義 10 上</td><td>華厳五教章 1</td><td>大乗義章 1</td><td>法華玄義 10 上
華厳五教章 1</td><td colspan="2"></td><td>法華玄義 10 上
華厳五教章 1</td></tr>
</table>

<table>
<tr><th>説者</th><th colspan="3">勝鬘経疏
（S.6388、北 6618）</th><th colspan="2">涅槃経疏
（北 6615、北 8575、北 6616）</th><th colspan="2">綱要書 S.613</th><th>十地義記
（P.2048）</th><th>綱要書
S.4303</th><th colspan="2">法界図
（P.2832B、S.2734）</th><th>法鏡論</th></tr>
<tr><td rowspan="5">教判</td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td>三乗別教</td><td></td><td></td><td>別教</td><td>三乗別教</td><td></td><td>三乗別教</td></tr>
<tr><td>通教</td><td></td><td></td><td>通教大乗</td><td></td><td>通教</td><td></td><td>三乗通教</td><td>通教</td><td>通教大乗</td><td></td><td>通教</td></tr>
<tr><td rowspan="3">通宗</td><td rowspan="3">円宗</td><td>漸中之円</td><td rowspan="3">通宗大乗</td><td>漸教</td><td rowspan="3">通宗教</td><td>漸教</td><td rowspan="3">通宗</td><td rowspan="3">通宗</td><td rowspan="3">通宗大乗</td><td>漸教</td><td rowspan="3">通宗</td></tr>
<tr><td>頓中之円</td><td>頓教</td><td>頓円教</td><td>頓教</td></tr>
<tr><td>円中之円</td><td>円教</td><td>円教</td><td>円教</td></tr>
<tr><td>典拠</td><td colspan="3"></td><td colspan="2"></td><td colspan="2"></td><td></td><td></td><td colspan="2"></td><td>華厳
一乗成仏
妙義</td></tr>
</table>

地論宗の唯識説

大竹　晋

一　はじめに

マイトレーヤ（弥勒。四世紀頃）を始祖とするインド大乗瑜伽師の唯識説が初めて中国に伝えられたのは南北朝時代の北地においてであった。伝えた人物は北インド出身の僧侶、菩提流支（?―五〇八―五三五―?）である。周知のとおり、地論宗はこの菩提流支が漢訳した瑜伽師文献のひとつ『十地経論』に基づいて成立した。

地論宗は菩提流支を経由してインドの唯識説を吸収した。ただし、後述するとおり、菩提流支が伝えた唯識説は瑜伽師の主流であるアサンガ（無著。三九五―四七〇頃）の系統と異なっており主流的でなかったし、菩提流支による唯識説の伝えかたも断片的であり体系的でなかった。したがって、地論宗はアサンガの系統の唯識説を吸収することができず、他の系統の唯識説を体系的に吸収することもできず、結果として、地論宗の唯識説はインドの唯識説に較べいささか奇形的なものとなった。

とりわけ地論宗の唯識説はアサンガの系統の唯識説に較べ精緻さを欠いていた。それゆえに、のちに南インド出身の僧侶、真諦（四九九―五六九）が南地に伝えたアサンガの系統の唯識説に基づいて南地において摂論宗の唯識説が形成され、北周の武帝の廃仏に伴う地論宗の南遷によって地論宗と摂論宗とが邂逅すると、地論宗の唯識説は摂論宗の唯識説によって圧倒され、急速に原型を失っていった。さらに、隋による南北朝の統一ののち、隋を受けた唐においてインドから帰国した玄奘（六〇二―六六四）が体系的に伝えたアサンガの系統の唯識説に基づ

いて法相宗の唯識説が形成されると、地論宗の唯識説は摂論宗の唯識説もろとも法相宗の唯識説によって圧倒され、急速に消滅していった。

このように、地論宗の唯識説は地論宗の南遷以降において他の諸宗の唯識説によって絶えず圧倒されたので、南北朝時代の北地における古典的な地論宗の唯識説を伝える資料はきわめて少ない。小稿は、そのような、南北朝時代の北地においてごく短期間に学ばれていた古典的な地論宗の唯識説の展開を簡潔に纏めようという試みである[1]。周知のとおり、唯識説を声聞乗の六識説から区別するものは第七識と第八識との存在である。したがって、小稿においても、第七識と第八識とに対する地論宗の説を考察の対象とする。

二　菩提流支の唯識説

インド大乗瑜伽師といえば、マイトレーヤ、アサンガ、ヴァスバンドゥ（世親。四〇〇―四七〇頃）と順序する系統が唯一絶対であるように考えられている。しかし筆者は、かつてのインドにおいてはその他にもいろいろな系統があったのではないかと考える。瑜伽師のうちにマイトレーヤを祖師と仰ぐいろいろな系統があるうち、アサンガは有力な一系統の指導者にすぎず、アサンガの権威を認めない（あるいは、限定的にしか認めない）別系統もあったのではないか、そして、菩提流支はそのような別系統に属していたのではないか、と思われるのである。以下、その理由を述べてみたい。

現存する瑜伽師文献のうち、「唯識」という語を最初に提示したと考えられる文献は『解深密経』である。そして、瑜伽師の唯識説は、アサンガが『摂大乗論』において染汚意（末那識）の存在を論証したことによって、前六識に染汚意とアーラヤ識とを加える八識説として確定された。『摂大乗論』においては、心、意、識は順にアーラヤ識、染汚意、前六識に配当される。

ただし、『解深密経』においては、心、意、識という表現はあるにせよ、心、意、識は順にアーラヤ識、染汚意、前六識に配当されていない（すなわち、この経においては、心、意、識という表現は単なる同義語の羅列にすぎない）。『解深密経』は未だ染汚意を説いておらず、したがって、『解深密経』における唯識説は前六識にアーラヤ識だけを加える七識説である。なお、『解深密経』においては、アーラヤ識はアーダーナ識とも呼ばれる。

さて、周知のとおり、『解深密経』は菩提流支によって『深密解脱経』として漢訳されている。そして、菩提流支は、『解深密経』に基づいて、前六識にアーラヤ識（＝アーダーナ識）だけを加える七識説を主張したらしい。そのことは、道基（五七〇頃―六三七）[2]『摂大乗論義章』の佚文が紹介する、次のような菩提流支の説によって知られる。

『摂大乗論義章』第一は〔次のように〕言っている。……菩提流支三蔵はただ七識を説くのみである。〔前六識に〕アーダーナ識を加えて第七識と規定する。八識〔を説くの〕でもなく九識〔を説くの〕でもない。

『摂論章』第一云。……流支三蔵唯説七識。加陀那識、而為第七。非八非九。（凝然『華厳孔目章発悟記』巻十六。日仏全一二二・三八八下）

いっぽう、菩提流支は真如（空理）を第八識と見なしてアーラヤ識と呼んだとも伝えられる。そのことは、道基『摂大乗論義章』の別の佚文が紹介する、次のような菩提流支の説によって知られる。

善珠（七二三―七九七）らの『記』の中に、道基先生の『摂大乗論義章』を引用して〔次のように〕言っている。後魏の菩提流支三蔵に至っては、ただ七識を説くのみであった。すなわち、眼識〈乃至〉アーダーナ識〈第七識である〉である。第八アーラヤ識はそのありかたとして心識ではない。〔第八アーラヤ識は〕空理だからである。

珠等『記』中、引道基師『摂論章』云。至於後魏流支三蔵、但説七識。謂眼識〈乃至〉阿陀那〈第七識也〉。第八梨耶、体非心識。是空理故。（真興『唯識義私記』巻四末。大正七一・三五九下）

真如（空理）を第八識と見なしてアーラヤ識と呼ぶことは、おそらく『入楞伽経』がアーラヤ識を如来蔵と呼ぶことに基づく。周知のとおり、『入楞伽経』は菩提流支によって漢訳されている。

先においては、菩提流支はアーダーナ識を第七識と規定し、そのアーダーナ識はアーラヤ識の別名であったが、今、菩提流支は真如（空理）を第八識と規定し、その真如をアーラヤ識と呼ぶ。したがって、菩提流支の唯識説においては第七アーラヤ識（＝アーダーナ識）と第八アーラヤ識（＝真如）との二つのアーラヤ識があることになる。そのことは珍海（一〇九一—一一五二）『八識義章研習抄』巻上が伝える菩提流支『入楞伽経疏』の内容によっても裏づけられる。まず、菩提流支訳『入楞伽経』巻七の文を見てみよう。

如来蔵識はアーラヤ識の中にない。それゆえに、七種類の諸識は生滅を有するが、如来蔵識は不生不滅である。

如来蔵識不在阿梨耶識中。是故、七種識有其生滅、如来蔵識不生不滅。（大正一六・五五六下）

apārāvṛtte ca tathāgatagarbha-śabda-saṃśabdita ālayavijñāne nāsti saptānāṃ pravṛtti-vijñānānāṃ nirodhaḥ.（LAS 221, 12-13）

この文の意味は梵文の意味「さらに、如来蔵という語によって呼ばれるアーラヤ識が転〔依〕しない場合は、七転識の滅はない」とかなり相違し、菩提流支による改変が推測される。先には「第八アーラヤ識はそのありかたとして心識でない。〔第八アーラヤ識は〕空理だからである」とあって第八アーラヤ識は如来蔵と見なされていたようであるが、今は「如来蔵識はアーラヤ識の中にない」とあってアーラヤ識は如来蔵と見なされていないようである。これは矛盾ではないのだろうか。これについて『八識義章研習抄』巻上に次のようにある。

もし菩提流支によるならば、アーラヤという名称は第七識と第八識とに共通する。ゆえに矛盾しない。

若依流支、阿梨耶名通七八識。故不相違。（大正七〇・六五〇下）

すなわち、菩提流支は第七アーダーナ識と第八如来蔵識とをともにアーラヤ識と呼ぶのであるから、「如来蔵

識はアーラヤ識の中にない」とは「第八如来蔵識（＝第八アーラヤ識）は第七アーラヤ識（＝第七アーダーナ識）の中にない」という意味であって矛盾しないというのである。

以上、菩提流支の唯識説は二種類であって、ひとつは前六識にアーダーナ識を加える七識説、もうひとつは前六識とアーダーナ識とに真如（空理）を加える八識説であり、アーダーナ識は第七アーラヤ識、真如（空理）は第八アーラヤ識と呼ばれるのであった。注目すべきことは、菩提流支が染汚意を認めなかったことである。筆者は、菩提流支が染汚意を認めなかったことは、菩提流支の所属していた瑜伽師のグループがアサンガの権威を限定的にしか認めず、染汚意を認めない系統のグループだったからではないかと考える。そのことは、菩提流支がアサンガの著作を翻訳せず、瑜伽師文献の中でも『深密解脱経』『大宝積経論』[3]のような、染汚意を説かない経論を翻訳したことによって推測される。菩提流支の講義録と考えられる『金剛仙論』の末尾においてはアサンガに対する一定の敬意が認められるが、菩提流支はアサンガの説を完全には信奉していなかったと思われる。

三　法上の唯識説

菩提流支が北魏に来たって『十地経論』を訳し始めた時（五〇八）、のちの地論宗南道派の領袖、法上（四九五—五八〇）は十代初めの少年であった。その法上の『十地論義疏』巻三において「第七阿梨耶識」（大正八五・七六四中）という語が出、それが菩提流支『入楞伽経疏』における第七アーラヤ識の主張に基づくと思われることは、既に坂本幸男によって指摘されている。[4]これによって推測されることは、たとえ菩提流支が地論宗北道派の祖であるにせよ、実のところ、地論宗北道派も地論宗南道派も、当初においては、菩提流支の唯識説を基礎としていたということである。すなわち、染汚意を認めず、第七アーラヤ識（アーダーナ識）と、第八アーラヤ識（真如）とを認めるという説である。

ここでは、さらに、『十地論義疏』巻三によって、法上の唯識説の特徴をひとつ追加したい。『十地経論』巻三に次のような文がある（訳文は漢訳から）。

「知がないし、覚がない」とは、自らのありかたが無我であることによるのである。かの「知がないし、覚がない」ということは、衆生のたぐいの動と不動との事ではないということを示すのである。経に「草や木や石や壁のように、さらに響のように」とあるように。依拠することが似ているものだからである。

「無知無覚」者、自体無我故。彼「無知無覚」示非衆生数動不動事。如経「如草木石壁又亦如響」故。因縁相似相類法故。（大正二六・一四二中）

g-yo ba med pa nyid kyis ni rang gi bdag ma yin pa'o || dei 'og tu **g-yo ba med pa** de nyid sems can ma yin pa'i grangs su 'gro ba g-yo ba dang gnas pa'i dngos por bems po **rtswa dang shing dang rtsig pa dang mig yor lta bu** zhes bya bar ston te | rkyen la lag las nas 'grub par 'dra ba'i phyir ro || (D Ngi 147b3-4; P Ngi 188b2-3)

蔵訳によれば「非衆生数動不動事」は「衆生でないもののたぐいの動と不動との事」と訳されるべきであるが、今は法上の理解に従って「衆生のたぐいの動と不動との事でないということ」と訳した。法上『十地論義疏』巻三に次のようにある。

「自らのありかたが無我であること」とは、真（〝真如〟）である空性を辯ずるのである。まさしく〈真実（〝真如という実在〟）は無二（＝一つ）であってありかたとありさまとがともに沈静しており、すべては無我であってただ真のみが実（〝実在〟）であり、妄想心識を離れていること〉を、「知がないし、覚がない」と呼ぶ。「〔かの「知がないし、覚がない」ということは、〕妄想衆生のたぐい〔の動と不動との事〕でないということを示すのである」とは、ただ真のみが知であって、その他のもの（＝妄想心識）は知のありさまを有しないのである。縁心（〝所縁を有する心〟）がそのありかたに基づいて理（〝真如〟）に到達すること、それを「動」と呼ぶ。そして縁照理心（〝真如を所縁として観照する心〟）が〔理を〕かたちなく信解することを「不動」と呼

ぶ。このような「動と不動との事」はすべて「知がない」ものである。ゆえに喩えを借り〔て説明す〕る。「草や木」は「動」の喩えであり、「石や壁」は「不動」の喩えである。「さらに響のように」とは、山谷の音声に依拠して響があり、響は音声に似ているが実のところ声でないことは、真に依拠して縁心があり、縁心は真に似ているが実のところ真でないことと同じである。ゆえに『論』は「似ているものだからである」と言うのである。

「自体無我」者、辯真空義。正以真実無二、体相倶寂、一切無我、唯真為実、離妄想心識、為「無知覚」。「示非妄想衆生数」、唯真是知、餘非知相。縁心体達理、以之為「動」。即縁照理心無相解、以為「不動」。如此「動不動事」皆亦「無知」。故借況。「草木」喩於「動」、「石壁」況於「不動」。「又亦如響」者、因有山谷音声作本故有於響、響似声而実非声、如依真故有縁心、縁心似心（真?）其実非心（真?）。故『論』云「相似相類法故」也。（大正八五・七七二上中）

ここでは次のような二つのことが言われている。

A 「縁心」（〝所縁を有する心〟）と「縁照理心」（〝真如を所縁として観照する心〟）とは「妄想心識」であり、「知」でない。

B ただ「真」（〝真如〟）のみが「知」である。

「縁心」と「縁照理心」と「真」とがそれぞれ八識説においてどの識に該当するのかは明確でないが、後に確認するとおり、法上の弟子である慧遠の著作においては、「縁心」と「縁照理心」とは第七識に該当し、「真」は第八識に該当する。

いずれにせよ、確実なのは、法上にとって、「妄想心識」は「知」でなく、「真」が「知」であるということである。この文脈において、「知」とは智である。「妄想心識」と雖も何らかの縁智（〝所縁を有する智〟）を持つであろうが、法上は、「妄想心識」が真智を持たないという理由から、「妄想心識」は「知」でないと言うらしい（後

述するとおり、地論宗南道派文献である『法鏡論』は第七識を「縁智」、第八識を「真智」と呼んでいる）。

さて、ここで、ひとつの推測が生じる。先に確認したとおり、法上の唯識説においては、「真」が「知」であり「理」を知るのであるが、「真」と「理」とはともに真如を指すから、法上によっては〝真如は真如によってのみ完全に観照される〟ということが主張されているのではあるまいか。

残念ながら、この推測を裏づける資料は現存する『十地論義疏』の断片のうちには見あたらない。しかし、〝真如は真如によってのみ完全に観照される〟ということは法上の弟子である慧遠によって主張されている。そこで、ここからは、慧遠の唯識説の検討に移りたい。

四　慧遠の唯識説

法上より二十八歳下である慧遠（五二三―五九二）は、法上の弟子であり、地論宗南道派の領袖である。慧遠は『大乗起信論』の唯識説に多くを負い、さらに晩年に至って摂論宗の唯識説の影響を受けており、それゆえ慧遠の唯識説によって古典的な地論宗の唯識説を窺うことにはかなり慎重でなければならないが、ともかくは彼の『大乗義章』八識義に次のようにある。

質問。真実縁起法身の見聞覚知と、かの第七識の縁照（〝所縁として観照すること〟）との間には、いかなる区別があるのか。回答。第七識の縁照によって得られる法身[5]は、ただ妄想法（遍計所執性）と縁起法（依他起性）とを分別によって縁照（〝所縁として観照〟）し、かつ、真法（円成実性）を分別によって縁照するのみであるので、所縁を離れることができない。真法身が、妄想心を離れ清浄で[6]、清浄法界を照明し、自心の根源を顕らかにすることが見聞〔覚知〕と呼ばれるが、〔それは〕分別によって知るのでない。

問曰。真実縁起法身見聞覚知与彼七識縁照何別。釈言。七識縁照法身者、但於妄想縁起法中分別縁照、

又於真法分別縁照、不能離縁。真法身者、遠離妄想心浄、照明清浄法界、顕自心原、名為見聞、非分別知。（大正四四・五三七上）

この文とほぼ同じ文は慧遠『大乗起信論義疏』巻上之下（大正四四・一八四上）のうちにも出る。そこでは冒頭の「真実縁起法身」は「真識」となっており、「真実縁起法身」が「真識」であることが知られる。「真識」は『大乗義章』八識義（大正四四・五二四下）において第八識の名称のひとつとして挙げられている。

ここでは次のような二つのことが述べられている。

A　第七識の縁照（〝所縁として観照すること〟）は法界を第七識の〔外部たる〕所縁として観照する。その場合、第七識は法界を完全には観照し得ない。

B　第八識である「真実縁起法身」は法界を第八識の〔内部たる〕根源として観照する。その場合、第八識は法界を完全に観照し得る。

このうち、Aの「縁照」は法上が述べていた「縁心」（〝所縁を有する心〟）と「縁照理心」（〝真如を所縁として観照する心〟）とに同じである。法上は「縁心」と「縁照理心」とが第何識であるか明言していなかったが、慧遠はこれを第七識であると明言している。

Bの「真実縁起法身」は法上が述べていた「真」と同じである。「真実縁起法身」と法界とは二つとも真如を指すから、慧遠によっては〝真如は真如によってのみ完全に観照される〟ということが主張されているのである。

第七識が法界を第七識の〔外部たる〕所縁として観照することや、第八識が法界を第八識の〔内部たる〕根源として観照することは、地論宗南道派文献である『法鏡論』[7]においても主張されている。そこで、ここからは、『法鏡論』の唯識説の検討に移りたい。

五　『法鏡論』の唯識説

『法鏡論』の佚文（表員『華厳経文義要決問答』巻三所引）に次のようにある。

質問。第七識という縁智（〝所縁を有する智〟）が〔法界に〕入り得るのか、第八識という真智（〝真如である智〟）が〔法界に〕入り得るのか。回答。縁智は起こっても〔法界に〕入り得ず、真智がようやく〔法界に〕入り得るのである。質問。真智は心〔である真智〕と境〔である法界〕とが不二（＝一つ）である。〔一つであるならば、〕どうしてわざわざ〔真智が法界に〕入るというのか。回答。法〔界〕はもともと存在するものであるが、智は今初めて〔法界を〕照（しょう）（〝観照〟）するのである。照（〝観照〟）と法〔界〕とが結びつくこと、それを入ると呼ぶのである。

問。七識縁智能入、八識真智能入。答。縁智起不能入、真智乃能入。問。真智心境不二。若為云入。答。法是本有、智是今照。照法相応、名之為入。（続蔵一・一二・四・三四二裏下、新纂八・四三二下～四三三上）

ここでは次のような二つのことが述べられている。

A　第七識は縁智（〝所縁を有する智〟）であって、法界と異なる。その場合、第七識は法界に入り得ない。

B　第八識は真智（〝真如である智〟）であって、法界と一つである。その場合、真智は法界に入り得る。

『法鏡論』のうちに出る「七識縁智」という表現は慧遠『大乗義章』二障義、三仏義（大正四四・五六四中、八三九上）、同『大乗起信論義疏』巻上之下、巻下之上（大正四四・一八四中、一九一上）のうちにも出る。法上と慧遠と『法鏡論』とが同じことを述べているのは明白である。法界と真智とは二つとも真如であるから、『法鏡論』においては、法上や慧遠と同様に、〝真如は真如によってのみ完全に観照される〟ということが主張されているので

ある。

以上、法上と慧遠と『法鏡論』とを通じ、地論宗南道派においては一貫して次のようなことが説かれていた。

A　第七識は真如を第七識の〔外部たる〕所縁として観照する。その場合、第七識は真如を完全には観照し得ない。

B　第八識である真識（〝真如である識〟）は真如を第八識の〔内部たる〕根源として観照する。その場合、第八識は真如を完全に観照し得る。

まず、Aについて言えば、第七識（第七アーラヤ識、アーダーナ識）が真如を第七識の〔外部たる〕所縁として観照するという地論宗南道派の唯識説は、インドの唯識説と異なる。インドの唯識説においては、アーラヤ識は真如を観照し得ない。なぜなら、対象を智的に観照するためには慧が必要であるが、アーラヤ識は遍行の五（触、作意、受、想、思）とのみ相応し、慧と相応しないからである。アーラヤ識相応の心所が遍行の五であることは、真諦訳『決定蔵論』[8]『転識論』[9]が訳されるまで中国において知られていなかった。求那跋陀羅訳『勝鬘師子吼一乗大方便方広経』は前六識に「心法智」なるものを加えた七法を説いているから（後掲）、地論宗南道派はその「心法智」を第七識と見なして第七識に智的な性格を付与したと考えられる。そのことは慧遠『大乗義章』八識義（大正四四・五三八下）が『勝鬘師子吼一乗大方便方広経』の懸案の文を第七識の存在の教証として用いていることによっても裏づけられる。それゆえに、地論宗南道派の唯識説はインドの唯識説と異なるようになったのである。

次に、Bについて言えば、第八識（第八アーラヤ識）である真識（〝真如である識〟）が真如を第八識の〔内部たる〕根源として観照するという地論宗南道派の唯識説は、これまたインドの唯識説と異なる。インドの唯識説においては、第六意識が真如を観照するのであり、真如は真如を観照し得ない。なぜなら、対象を智的に観照するため

には慧が必要であるが、第六意識が慧と相応するのに対し、無為法である真如は有為法である慧と相応しないからである。第六意識が真如を観照することは、真諦訳『摂大乗論釈』[10]が訳されるまで中国において知られていなかった。求那跋陀羅訳『勝鬘師子吼一乗大方便方広経』は如来蔵に「苦を厭ったり涅槃を願い求めたりすること」（「厭苦楽求涅槃」）を認めているから（後掲）、地論宗南道派はそれによって真如に智的な性格を付与したと考えられる。それゆえに、地論宗南道派の唯識説はインドの唯識説と異なるようになったのである。

ＡＢの根拠となったと思われる『勝鬘師子吼一乗大方便方広経』の文は以下のとおりである（訳文は漢訳から）。

Ａ　この六識と心法智とについていえば、この七法は瞬間的であり持続しない以上、苦を植えませんから、苦を厭うことも涅槃を願い求めることもできません。

Ｂ　世尊よ、如来蔵は前際のない、不生不滅の法である以上、苦を植えますから、苦を厭ったり涅槃を願い求めたりすることができます。

於此六識及心法智、此七法刹那不住、不種衆苦、不得厭苦楽求涅槃。世尊、如来蔵者、無前際不起不滅法、種諸苦、得厭苦楽求涅槃。（大正一二・二二二中）

bcom ldan ’das rnam par shes pa drug po gang lags pa ’di dag dang | rnam par shes pa gang lags pa ’di dang | bcom ldan ’das ’di ltar chos bdun po ’di dag ni mi gnas pa dang | skad cig pa dang sdug bsngal rnams myong ba ma lags pas chos de dag ni sdug bsngal la skyo ba dang | mya ngan las ’das pa la ’dod cing don du gnyer ba dang smon par mi rigs so || bcom ldan ’das de bzhin gshegs pa’i snying po ni thog ma dang tha ma ma mchis pa’i mthar mchis pa dang | mi skye ba dang mi ’gag pa’i chos can sdug bsngal myong ba lags pas | bcom ldan ’das de bzhin gshegs pa’i snying po de ni sdug bsngal la yang skyo ba dang | mya ngan las ’das pa la yang ’dod cing don du gnyer ba dang smon par ’os so ||（ŚSS 148, 4-15）

以上、菩提流支による唯識説の伝えかたは断片的であったがゆえに、地論宗南道派は『勝鬘師子吼一乗大方便

方広経』によって多くを類推せざるを得ず、それゆえにインドの唯識説から乖離したと考えられるのである。

六　智顗が伝える地論宗の唯識説

慧遠より十五歳下である智顗（五三八—五九七）はその著作の数箇所において地論宗の唯識説に言及している。ここでは、智顗自らが筆を執った数少ない著作である『維摩経玄疏』のみを用いて、彼が伝える地論宗の唯識説を検討したい。

① もしそうであるならば、どうして相州北道（＝北道派）の明瞭な教義である縁修作仏（〝所縁による修習によって仏となるという説〟）と同じであろうか。南地の大小乗師もおおかた縁修作仏を用いている。〔南地の大小乗師〕も相州南道（＝南道派）が明瞭な教義として真修作仏（〝真如による修習によって仏となるという説〟）を用いているのと同じでない。

若爾、豈同相列（州？）北道明義縁修作仏。南土大小乗師亦多用縁修作仏也。亦不同相州南道明義用真修作仏。（巻二。大正三八・五二八下）

② 第五に地論宗の諸師が〔『維摩詰所説経』の〕「不思議解脱」を解釈するのによるならば、通教は縁修（〝所縁による修習〟）であり、第七識という智を用いて、仏性真理を照（〝観照〟）し、三界内の見所断〔の煩悩障〕と修所断〔の煩悩障〕と、三界外の無明〔である智障〕とを断ずる。真解を発して煩悩を断ずる場合に、第七識という円智が寂静のうちに〔第七識の〕外部〔の所縁たる真如〕を累する（〝縁ずる〟）ことを、解脱と呼ぶ。以上は不真宗によって解脱を明かしたのであり、「不思議解脱」でない。もし真宗ならば、第八識は真修（〝真如による修習〟）を有するのであって、そのありかたとして顕らかであり、〔煩悩障と智障との〕二障を離れており、〔第八識と真如とが〕いずれも〔真如であって〕融け合っているので〔第八識が真

如を〕得ることがなく〔第八識が真如を〕累することがないのを、「不思議解脱」と呼ぶ。

五地論諸師解釈「不思議解脱」者、通教縁修、用七識智、照仏性真理、断界内見思界外無明。若発真解断結、則七識円智蕭然累外、名為解脱。此是不真宗明解脱、非「不思議解脱」也。若真宗、八識真修、体顕、離二障、皆融無得無累、名「不思議解脱」也。（巻五。大正三八・五四九中下）

①においては、地論宗北道派が「縁修」（〝所縁による修習〟）にもとづく成仏を主張し、地論宗南道派が「真修」（〝真如による修習〟）にもとづく成仏を主張すると言われている。②においては、地論宗の三教判（別教・通教・通宗）のうち、通教（不真宗）は「縁修」であって第七識による断惑を主張し、真宗（通宗）は「真修」であって第八識による断惑を主張すると言われている。

①と②とを併せて考えるならば、地論宗北道派は通教に合致し、地論宗南道派は真宗に合致する。もしそうであるならば、地論宗北道派は第七識による断惑を主張し、地論宗南道派は第八識による断惑を主張したことになる。

このうち、第八識による断惑は、すでに確認したとおり、法上『十地論義疏』、慧遠『大乗義章』、『法鏡論』といった地論宗南道派文献において、〝真如は真如によってのみ完全に観照される〟というかたちで主張されている。しからば、第七識による断惑は、現存する何らかの文献において主張されているであろうか。そのような文献があるならば、それは地論宗北道派が現実に第七識による断惑を主張していたということの状況証拠となるのではあるまいか。

じつは、第七識による断惑は、筆者が知るかぎり、慧思によって主張されている。そこで、ここからは、慧思の唯識説の検討に移りたい。

七　慧思の唯識説

後世、天台宗第二祖と目された慧思（五一五―五七七）は法上（四九五―五八〇）より二十歳下、慧遠（五二三―五九二）より八歳上である。慧思は青年時代に北地において仏教を学び、のちに北地の争乱を避けて南地に移ったが、彼が北地において仏教を学んだことは法上や慧遠と共通する。

まずは『諸法無諍三昧法門』巻下における慧思の唯識説を確認する。

前六識は枝末であり、心識（〝心である識〟）は根本である。無明という波浪が起これば、縁に随って前六識が生ずる。前六識は〔心識の上の〕仮設なので、分張識（〝派生した識〟）と呼ばれ、縁に随って不自在なので、仮名識（〝仮設である識〟）と呼ばれる。心識は動転識（〝動転する識〟）と呼ばれ、六根に遊戯しては煩悩を作る。前六識は縁によって善悪業を行ない、〔善悪〕業に応じて六趣すべてにおいて異熟を受ける。

　六識為枝條、心識為根本。無明波浪起、随縁生六識。六識仮名字、名為分張識。随縁不自在、故名仮名識。心識名為動転識、遊戯六情作煩悩。六識縁行善悪業、随業受報遍六道。（大正四六・六四〇上）

『諸法無諍三昧法門』においては「六識」と「心識」との他に識は言われていないから、単純に数えるならば、慧思にとって「心識」（〝心である識〟）は第七識であると推測される。そしてその推測はおそらく誤っていないであろう。「心」を第七識に配当することは、菩提流支『入楞伽経疏』[11]や法上『十地論義疏』巻三[12]や慧遠『大乗義章』八識義[13]のうちにも確認される[14]。

この「心識」は「動転識」（〝動転する識〟）とも呼ばれているが、「動転」とは慧思自らが続けて言うとおり「六根に遊戯」する（「遊戯六情」）という意味かと考えられる。「心識」が「六根に遊戯」するとは、単純に読めば、唯一の「心識」が六根において（六識として）活動するという意味になるが、もしそうならば、それは慧遠『大乗

義章』八識義において批判される、ある人の説に近い。
ある人は〔次のように〕宣説する。六識である心は〔六〕根に応じて別々であるにせよ、その本性は一つであって、〔一つの心が六根の〕あちこちに往来する。あたかも一匹の猿が六つの窓に同時に現われるが六匹の猿がいるわけでないように、心識もそのように六根の中に現われるが、六つの心があるのでない。

有人宣説。六識之心随根雖別、体性是一、往来彼此。如一猨猴六窓倶現非有六猴、心識如是六根中現、非有六心。（大正四四・五三八上）

次に、『随自意三昧』坐威儀品における慧思の唯識説を確認する。
愚夫異生は六つの情識（〝〔六〕根に基づく識〟）を用い、初学菩薩は二種類の識を用いる。第一は転識（〝反転させる識〟）であって覚慧と呼ばれ、諸法を見きわめ、〔覚〕慧の理解はかぎりない。第二は蔵識と呼ばれ、遍満しており無変異であり、西の国（＝インド）ではアーラヤ識と呼ばれ、この国（＝中国）では仏性と呼ばれ、かつ自性清浄蔵と呼ばれ、かつ如来蔵と呼ばれる。もしありかたに関していうならば、〔蔵識は〕智慧性と呼ばれる。〔転識が〕諸法を見きわめる時、〔蔵識は〕自性清浄心と呼ばれる。〔蔵〕識と〔自性清浄〕心とは、二つの役割がそれぞれ別である。異生の前六識は分張識（〝派生した識〟）と呼ばれ、業に応じて人天〔など〕の諸趣において異熟を受ける。菩薩の転〔識〕は第七識と呼ばれ、生死の悪業すべてを〔反〕転させることができる。〔その〔反〕転させられた状態が〕涅槃である。〔転識は〕異生の六つの分張識を見きわめ無変異にさせることができる。〔その無変異にさせられた状態が〕蔵識である。この第七識は金剛智と呼ばれ、無明〔など〕の煩悩という、生死をもたらす煩悩とその随眠とのすべてを打破することができる。〔その打破された状態が〕仏法である。たとえば健将が東西南北の異民族という敵を降伏させ、諸国が帰伏してすべて臣民となるように、それと同じように、第七健識は勇猛に金剛のごとく諸法（＝諸煩悩）をかならず切断する。蔵識は第八識と呼ばれ、輪廻の境涯から仏の悟りに至るまで、愚夫異生と有智聖者とにおいて無変異

であり、虚空のごとく遍満しており、かつ無垢清浄である。

愚痴凡夫用六情識、初心菩薩用二種識。一者転識、名為覚慧、覚了諸法、慧解無方。二者名為蔵識、湛然不変、西国云阿梨耶識、此土名為仏性、亦名自性清浄蔵、亦名如来蔵。若就随事、名智慧性。覚了諸法時、名為自性清浄心。識之与心、二用各別。凡夫六識名為分張識、随業受報天人諸趣。菩薩転〔+識?〕名第七識、能転一切生死悪業。即是涅槃。能覚凡夫六分張識令無変易。即是蔵識。此第七識名金剛智、能破一切無明煩悩生死結使。即是仏法。譬如健将降伏四方夷狄怨賊、諸国弭伏皆作民子、第七健識勇猛金剛決断諸法亦復如是。蔵識者名第八識、従生死際乃至仏道、凡聖愚智未曾変易、湛若虚空、亦無垢浄。(続蔵一・三・四・三五一表上下、新纂五五・五〇三上～中)

ここでは次のような四つのことが述べられている。

A 第八識は「蔵識」「アーラヤ識」「仏性」「自性清浄蔵」「如来蔵」「智慧性」と呼ばれ、遍満しており無変異である。

B 第七識は「転識」(〝反転させる識〟)と呼ばれ、諸法を見きわめる。

C 第七識が諸法を見きわめる時、第八識は「自性清浄心」と呼ばれる。

D 第七識によって業が〔反〕転させられた状態が「涅槃」である。

E 第七識によって煩悩が〔反〕転させられた状態が「仏法」である。

このうち、やや判りにくいのはCの「自性清浄心」とDの「涅槃」とEの「仏法」との関係であるが、実のところ、慧思は『随自意三昧』行威儀品において「自性清浄心」は「涅槃」であると明確に述べている。

この自性清浄心は涅槃である。〔第七識が諸法を〕見きわめることができないうちは生死である。

是自性清浄心者是涅槃。不能覚了者即是生死。(続蔵一・三・四・三四五表上、新纂五五・四九七上)

したがって、Cの「自性清浄心」とDの「涅槃」とは、おそらくEの「仏法」をも含めて同義語であり、いず

れも第八識が果位に至った状態であると考えてよいのであろう。それゆえに、慧思は因位である「蔵識」と、果位である「自性清浄心」とを区別して、「〔蔵〕識と〔自性清浄〕心とは、二つの役割がそれぞれ別である」（「識之与心、二用各別」）と述べたと考えられる。

さて、ここで第七識の名称とされる「転識」（〝反転させる識〟）は、先の「動転識」（〝動転する識〟）と同じではない。[15]「動転識」は六根に遊戯する識であったが、「転識」は業と煩悩とを反転させる識である。かつて六根に遊戯する「動転識」であった第七識は、ひとたび悟りに向かえば、業と煩悩とを反転させる「転識」となるのである。この場合の「転識」がいわゆる七転識という場合の転識（pravṛtti-vijñāna）ではないことは言うまでもない。

注目すべきなのは、慧思が第七識による断惑のみを説いて、第八識による断惑を説かないことである。先に確認したとおり、第七識による断惑のみを説いて第八識による断惑を説かないことは地論宗北道派の説と考えられ、慧思が北地において地論宗北道派の唯識説を学んでいたことを示唆する。[16]

ただし、見過ごすことができないのは、慧思が第七識を「転識」と呼ぶことである。第七識を「転識」と呼ぶ例は、筆者の知るかぎり、現存の地論宗文献のうちに見出だされず、したがって、この呼びかたが地論宗のものであったかどうかは判らない。その反面、この呼びかたが地論宗のものであったことを裏づける状況証拠がないわけでない。じつは、慧思が主張する「転識」は、筆者が知るかぎり、慧影によっても主張されている。そこで、ここからは、慧影の唯識説の検討に移りたい。

八　慧影の唯識説

慧影（北周代―六〇〇年）は北地の大智度論師道安（六世紀）[17]の弟子であり、道安の説に基づいて『大智度論疏』を著した。彼ら師弟が北地の『大智度論』研究者であったことは慧思と共通する。『大智度論』巻三十二（大正二

五・二九八上）の文「もろもろの見かたを滅し、誤った信解を生じない。ものの性質はもともとそうしたものだからである」（「滅諸観、不生異信。性自爾故」）を註釈する際に、『大智度論疏』巻十四に次のようにある。

①「もろもろの見かたを滅し、誤った信解を生じない。ものの性質はもともとそうしたものだからである」以下について、〔道安〕先生は〔次のように〕おっしゃった。これは〝声聞もまたもろもろの見かたを滅するが、ただ邪しまな見かたを滅するだけで、転識を滅しない〟ということを明かすのである。もし菩薩が〔もろもろの〕見かたを滅する場合ならば、転識を滅する。ゆえに下の〔『大智度論』巻四十一の〕文は「声聞は生滅智慧に依拠して、四顛倒を除去する」と言っている。〔生滅智慧とは〕転識である。不生不滅智慧によって、生滅〔智慧〕を除去する。これは菩薩がアーラヤ識によって転識を滅するのである。

「滅諸観法、不生異信。性自爾故」已下、師言。此明声聞亦滅諸観、但滅邪観、不滅転識。若菩薩滅観、則滅転識。故下文言「声聞依生滅智慧、除四顛倒」。則是転識。依不生不滅智慧、除於生滅。此是菩薩、以阿梨耶識、滅転識也。（続蔵一・七四・三・二〇六表下、新纂四六・八二七中）

慧影が引用する文は『大智度論』巻四十一（大正二五・三六二上）の文「また次に、生滅智慧に依拠するので、顛倒を離れることができる。生滅智慧を離れるので、不生不滅である」（「復次依止生滅智慧故、得離顛倒。離生滅智慧故、不生不滅」）である。この文を註釈する際に、『大智度論疏』巻十七に次のようにある。

②「また次に、生滅智慧に依拠するので」以下、〔道安〕先生はこの中に広くもろもろの註釈家〔の解釈〕を引用しつつ、二障の内容を註釈し、転識の転起と還滅とについての〔解釈の〕相違を説明して〔次のように〕おっしゃる。或る註釈家は解釈して、『菩薩瓔珞本業経』[18]が「等覚の菩薩は仏の法身と異ならず、ただ生滅のみが異なりである」と言っているのを引用するから、転識は〔第十地の〕金剛喩定に至るまで〔存在するの〕である。さらに、『十地経〔論〕』[19]が「第十地の菩薩はそこに微細な智障（所知障）があって、自在を得ない。この障を対治するために、仏地を説く」と言っているから、智障は第十地に至るまで〔存在する

の」である。或る註釈家は解釈して、初地は鉱石から真金を作り出すようであるから、転識という生滅虚妄なるものは初地の時において既に滅尽している、と言っている。〔道安〕先生は今、引用して〔次のように〕おっしゃる。昔、北周の太祖（宇文泰。五〇五—五五六）がある人を帰茲（Kucha. 亀茲）に行かせて法師を要請し、十餘人を招来することができた。しかし〔彼らは〕律とアビダルマとを理解し講義するのみであった。太祖は「自分は大乗を広めたい」と言い、それゆえに質問して、「どこに大乗師はいるか」と言った。「于殿（Khotan. 于闐）にいます」と回答があったので、即座に王子良（未詳）を〔于殿に〕行かせて要請した。かの国（于殿）は阿婆耶（*Abhaya. 未詳）を来させた。〔阿婆耶は〕漢語を理解しなかったが、始めに通訳を介して彼（阿婆耶）に質問したところ、「『阿差末論』（未詳）[20]は転識が第七地に至るまで存在すると説いている」と言った。この（『大智度論』の）中にはさらに「法位に入った〔第八地の〕無生法忍の菩薩は生滅智慧を離れる」と言っており、かの『〔阿差末〕論』と符合する。すでに「生滅智慧に依拠して、顛倒を離れる」と言っている以上、〔生滅智慧とは〕転識である。「生滅智慧を離れるので、不生である」といわれるのは、〔不生とは〕アーラヤ識である。

「復次依止生滅智慧」已下、師此中広引諸家、釈二障義、明転識転還不同云。有一家解、引『瓔珞経』云「等覚菩薩与仏法身不異、但生滅為異」、故転識至金剛。又『十地』云「第十地菩薩、此処有微智（＋障?）、不得自在。対治此障、故説仏地」、故智障至十地。有一家解言、初地如石出金、故転識生滅虚妄於初地時忌（已?）尽。師今引言。昔周太祖令人往帰茲請法師、得十餘人来。但解講律与毘曇。太祖言。我欲弘大乗。故問言。何処有大乗師。答。于殿有。即遣王子良往請。彼国遣阿婆耶来。雖不解方言、始伝語問之、言『阿差末論』説転識至七地還。此中復言「入法位無生忍菩薩離生滅智慧」、与彼『論』合。既言「依止生滅智慧、離顛倒」、即是転識也。「離生滅智慧、故不生」者、即是本識。（続蔵一・八七・三・二三四裏下—二三五表上、新纂四六・八六一下）

①②においては「転識」が説かれている。道安と慧影とによれば、「転識」は「生滅智慧」たる「智障」（所知障）であり、それは声聞によっては滅せられないが、菩薩によっては「不生不滅智慧」たる「アーラヤ識」によって滅せられる。

道安と慧影とは慧思のようには「転識」が第七識であると明言していない。しかし、上記の慧影の語を下記の智顗『維摩経玄疏』巻五と比較する時、道安と慧影との「転識」が地論宗の第七識であることは明白に知られる。

地論宗の人は〔次のように〕言っている。前六識は分別識である。第七識は智障（所知障）たる波浪識である。第八識は真常識である。智識（第七識）は縁修（〝所縁による修習〟）を有するものである。第八識がもし顕現したならば、第七識は即時に滅する。第八識は真修（〝真如による修習〟）を有するものであり、自然に、もののありかたとして〔第八識と真如とが〕融け合っており、常に寂静である。

地人言。六識是分別識。七識是智障波浪識。八識是真常識。智識是縁修。八識若顕、七識即滅。八識名真修、任運、体融、常寂。（大正三八・五五二上）

智顗が紹介する地論宗の説は「真修」を説くものであるから、地論宗南道派の説である。したがって、道安と慧影とは北地において地論宗南道派の唯識説を学んでいたと考えられる。慧影の書きぶりによれば、北地においては道安以前に「転識」についてさまざまな議論が行なわれていたようであるが、そうした議論において『十地経論』が引用され、地論宗の一員である宇文泰が言及されていることは、第七識に対する「転識」という呼びかたがもともと地論宗における呼びかたであったことを示唆するであろう。

道安と慧影とが「転識」を『大智度論』の「生滅智慧」や『菩薩瓔珞本業経』の「生滅」と同一視していることは、上記の『勝鬘師子吼一乗大方便方広経』の文が「心法智」を「瞬間的であり持続しない」（「刹那不住」）と規定していたことと呼応する。先に筆者は地論宗において説かれる智的な性格を有する第七識は『勝鬘師子吼一

乗大方便方広経』の「心法智」に由来すると推測したが、この推測はやはり正しいのでなかろうか。
さて、ここにおいて注意されることは、第七識が智障（所知障）と規定されることである。この規定は慧遠『大乗義章』二障義（大正四四・五六三中）における智障の三規定のうち第三にも「分別縁智（〝分別であり所縁を有する智〟）を智障と規定する」（「分別縁智以為智障」）と出る。第七識を智障と規定する地論宗南道派の唯識説は、インドの唯識説と異なる。インドの唯識説においては、アーラヤ識は無覆無記であって障（不善）でない。地論宗南道派において第七識が智障と同一視されることは、おそらく、もともとアーラヤ識が『勝鬘師子吼一乗大方便方広経』における無明住地と同一視されたことから始まったのであろう。同経によれば、無明住地は阿羅漢と辟支仏と大力菩薩とに残存する障であり、言い換えれば、所知障に他ならない。『金剛仙論』巻十（大正二五・八七三中）に「無始なるアーラヤ識根本種子無明住地」（「無始阿梨耶識根本種子無明住地」）という表現がある。インドの唯識説においては、アーラヤ識はあくまで無覆無記であり、ただ無明住地など（不善）の種子の所熏となるのみであって、アーラヤ識と無明住地とは同一でない。しかし上の『金剛仙論』の文を読んだ漢人がアーラヤ識と無明住地とを同一視したとしても不思議ではない。現実に、慧遠『大乗義章』二種生死義（大正四四・六一七中）は「無明住地は第七識の本性である」（「無明住地是七識体」）と述べている。アーラヤ識が無覆無記であることは、北地の訳である仏陀扇多訳『摂大乗論』[21]において、所熏の六条件の一つとして既に紹介されていたのであるが、翻訳の曖昧さゆえに地論宗南道派はそれを理解できなかったのであろう。それゆえに、地論宗南道派の唯識説はインドの唯識説と異なるようになったのである。
なお、地論宗南道派が第七識を智障と規定することは、地論宗南道派が第七識は滅せられると説くことと関係する。第七識は智障であるからこそ滅せられるのである。もしそうならば、第七識が滅せられると説かない地論宗北道派は第七識を智障と規定しなかったのでないかとも推測されるが、今のところ、その推測を裏づける資料は発見されていない。

以上、ここにおいても、菩提流支による唯識説の伝えかたは断片的であったがゆえに、地論宗南道派は『勝鬘師子吼一乗大方便方広経』によって多くを類推せざるを得ず、それゆえにインドの唯識説から乖離したと考えられるのである。

九　吉蔵が伝える地論宗の唯識説

吉蔵（五四九―六二三）は慧遠より二十六歳下であって、いわゆる隋の三大法師（慧遠、智顗、吉蔵）の中でただ一人、唐まで生きた人である。ここでは吉蔵が伝える地論宗の唯識説を、吉蔵の著作の成立順序に沿って確認したい。[22]

①　アサンガ菩薩が造った『摂大乗論』とヴァスバンドゥが造った『十八空論』とはいずれも第八識は妄識であると言い、生死の根本であると考えている。昔の世の地論宗の師は〔第八識を〕仏性と規定し、真なる極致であると考えた。

又摂大乗論阿僧伽菩薩所造及十八空論婆藪所造皆云八識是妄識、謂是生死之根。先代地論師用為仏性、謂是真極。（吉蔵『法華玄論』巻二。大正三四・三八〇中）

②　地論宗の人は〔次のように〕説く。二種類の般若（〝智〟）がある。一つめは真修般若（〝真如による修習を有する智〟）であり、第八識である。二つめは縁修般若（〝所縁による修習を有する智〟）であり、第七識である。

地論人説。有二種般若。一真修般若、即第八識。二縁修般若、即第七識。（吉蔵『金剛般若疏』巻一。大正三三・九〇上）

③　昔の地論宗の人はあらゆる有情が同一のアーラヤ識を有すると推測した。

旧地論人計一切衆生同一梨耶。（吉蔵『中観論疏』巻六本。大正四二・九三下）

①は地論宗の第八アーラヤ識が真如であることを述べている。②はこれまで確認してきたとおり、地論宗南道派の説である。③は地論宗の第八アーラヤ識が真如であってあらゆる有情に共通することを述べている。

これらは我々にとって既に目新しいものではないが、ここで注目すべきなのは、吉蔵が用いる「旧地論人」「先代地論師」という表現である。吉蔵が「旧地論人」「先代地論師」という表現を用いるのは、決して吉蔵の時代において「新地論人」「当代地論師」がいたからではない。吉蔵は「新地論人」「当代地論師」に該当する表現をまったく用いない。吉蔵が「旧地論人」「先代地論師」という表現を用いるのは、『法華玄論』が書かれた吉蔵の江南時代（五八九—五九七）において、既に地論宗が摂論宗によって圧倒され、過去のものになっていたからに他なるまい。吉蔵の時代において、地論宗の唯識説はいまだ学説として記憶されていたであろうが、地論宗そのものは既におおむね摂論宗に転向し、学派として終焉していたと思われる。地論宗南道派の領袖、慧遠の死（五九二）は吉蔵の江南時代の初期に当たる。

十　おわりに

小稿において明らかにされたことがらは次のとおりである。

1　菩提流支の唯識説は二種類であって、ひとつは前六識にアーダーナ識を加える七識説、もうひとつは前六識とアーダーナ識とに真如（空理）を加える八識説であり、アーダーナ識は第七アーラヤ識、真如（空理）は第八アーラヤ識と呼ばれる。

2　地論宗北道派も地論宗南道派もこの菩提流支の唯識説を基礎とする。

3　地論宗南道派は第七識が第七識の外部の真如を観照する場合には真如を完全には観照し得ず、第八識が第八識の内部の真如を観照する場合には真如を完全に観照し得ると主張した。

4　地論宗北道派は第七識のみによる断惑を主張し、地論宗南道派は第七識による断惑に加え第八識による断惑（第八識によって第七識を断ずること）を主張した。

5　北地の『大智度論』研究者のうち、慧思は地論宗北道派の唯識説を用い、道安とその弟子慧影は地論宗南道派の唯識説を用いた。

6　地論宗は吉蔵の江南時代（五八九―五九七）において既に過去のものとなっていた。

慧思や道安や慧影のような、北地の『大智度論』研究者が地論宗の唯識説を用いていることは、南北朝時代の北地において唯識説を基礎として中観説を理解することが一般に行なわれていたことを示唆する。南北朝を統一した隋においては智顗（慧思の弟子）や吉蔵（道安ら大智度論師の批判者）が中観説と唯識説との区別を盛んに強調するようになり、隋を継承した唐においてはインドのいわゆる「清弁・護法の空有の論争」を伝える玄奘とその門下が中観説と唯識説との対立を大いに吹聴するようになったが、南北朝時代の北地においては中観説と唯識説が対立するとは考えられておらず、むしろ、大乗のどの経論を学ぶ者によっても、唯識説が基礎学として学ばれていたのである。そもそも、慧影『大智度論疏』巻二十四によれば、南北朝時代の北地の『大智度論』研究者の祖である道場（道長とも呼ばれる。生没年不詳。北魏から北斉にかけての人）は地論宗南道派の慧光（四六八―五三七）の弟子として菩提流支の講義に出席した人物であった。

そのころ慧光律師の弟子である道場法師がいたが、後に菩提留支三蔵の講説を聴いた際に、三蔵から少しばかり不興を買ってしまったので、嵩高山（河南省）に入って、十年のあいだ『大智度論』を読んだあと、街に出て、この論を講説しようとした。その時ひとりの尼僧がいて、この論を好んで読んでいたので、施主となって教化を依頼し、この法師に講説させた。『大智度論』が盛んになったのはまさしくこの人（道場法師）のおかげである。

自有光律師弟子道場法師、後聴留支三蔵講説、為被三蔵小小（―小？）瞋故、入嵩高山、十年読『大智

度』已、出邑、欲講此論。于時有一尼僧、善楽読此論、故遂為檀越勧化、令此法師講説。『智度』之興、正在此人。（続蔵一・八七・三・二六五表上、新纂四六・九一二下）

『続高僧伝』巻十・志念伝[23]によれば、地論宗北道派の道寵の弟子、志念はこの道場（道長）から『大智度論』を学んでいる。このように、南北朝の北地の『大智度論』研究者は地論宗北道派南道派双方にまたがっていたのであり、慧思や道安や慧影ら北地の『大智度論』研究者が北道派や南道派の唯識説を用いていることはそれによって説明され得るであろう。

地論宗の唯識説は南北朝時代の北地における通仏教的な基礎学だったのであり、その意味においては、後世の産物である宗派意識を捨てて、慧思や道安や慧影を広義における地論宗の思想の担い手として理解していくことが必要であろう。小稿はきわめて大まかに地論宗の唯識説を素描したにすぎないが、今後、唯識説と関連する心所説や煩悩説などについて小稿と同様の検討を行なうならば、北地における通仏教的な基礎学としての地論宗の役割がさらに明確になるであろう。その検討を行なうことを自らに課したい[24]。

略号

LAS: *Laṅkāvatārasūtra*, ed. by B. Nanjio, Kyoto 1923.
ŚSS: *Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra*, in：宝幢会（編）『蔵・漢・和　三訳合璧　勝鬘経・宝月童子所問経』興教書院、一九四〇年。

参考文献

青木　隆［一九九七］「地論宗南道派の真修・縁修説と真如依持説」『東方学』九三。
安藤俊雄［一九六八］『天台学』平楽寺書店。
石井公成［一九九六］『華厳思想の研究』春秋社。

伊吹　敦［一九九八］「地論宗南道派の心識説について」『印度学仏教学研究』四七・一。
伊吹　敦［一九九九］「地論宗北道派の心識説について」『仏教学』四〇。
大竹　晋［二〇〇七］『唯識説を中心とした初期華厳教学の研究』大蔵出版。
大竹　晋［二〇〇八］『新国訳大蔵経　大宝積経論』大蔵出版。
坂本幸男［一九五六］『華厳教学の研究』平楽寺書店。
平井俊榮［一九六六］「嘉祥大師吉蔵の基礎的研究——著述の前後関係をめぐって——」『印度学仏教学研究』一四・二。
平井俊榮［一九七六］『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派——』春秋社。

註

（1）小稿は以下の先行研究と関わりが深い。青木隆［一九九七］、伊吹敦［一九九八］［一九九九］。これらはいずれも力作であり学ぶ所が多いが、いずれも慧遠の著作に負う所が大きい。筆者は慧遠の著作には『大乗起信論』と摂論宗との影響が強すぎ、慧遠の著作によって古典的な地論宗の唯識説を再構築することは危険であると感じているので、小稿においては慧遠の著作を最小限に用いるにとどめた。

（2）『続高僧伝』巻十四・道基伝（大正五〇・五三二下）は「以貞観十一年二月卒於益部福成寺。春秋六十有餘矣」とのみ説いており、正確な生年は不明である（この点について筆者の注意を喚起してくださった池田将則氏に感謝する）。

（3）『大宝積経論』が染汚意を知らないらしいことについては、大竹晋［二〇〇八］の解題を見よ。

（4）坂本幸男［一九五六：三八三］。

（5）大竹晋［二〇〇七：一二四、註一三］はかつて慧遠『大乗義章』二種生死義所出の「縁照無漏所得法身」という語のうち「縁照無漏」を「縁によって顕現する無漏」と解釈したが、それは地論宗の術語に不慣れであったゆえの誤りであって、正しくは「〔真如を〕所縁として観照することによる無漏」と解釈すべきである。陳謝してここに訂正する。

（6）「遠離妄想心浄、照明清浄法界」は『大乗起信論義疏』（大正四四・一八四上）に「遠妄想心、照明清浄法界」とある。したがって、筆者は「遠離妄想心浄」を「妄想を離れ心は清浄で」と理解せず、「妄想心を離れ清浄で」と理解する。

（7）『東域伝燈目録』（大正五五・一一六三中）は「惶法師」の作とし、表員『華厳経文義要決問答』は一貫して「懍師」の作

とし、見登『華厳一乗成仏妙義』所引の『[孔目章]記』（大正四五・七八四下）は「法標師」の作とする。法憬という人物の作であるらしいことについては、石井公成［一九九六：一七五―一七八］を見よ。

（8）「阿羅耶識、与五心数法、相頼得生。思、触、受、想、及於作意」（大正三〇・一〇一九中）。

（9）「又与五種心法相応。一触、二作意、三受、四思惟、五想」（大正三一・六二上）。

（10）「如意識雖是世間法、能通達四諦真如、対治四諦障故、成出世心」（大正三一・一七四上）。

（11）「故菩提流支既以『心能集諸業』之文、解業相識、即釈『心能集諸業』文、云第七識」（珍海『八識義章研習抄』所引。大正七〇・六六六上）。

（12）「『心』者第七心、『意』者第六意、『識』者五識識」（大正八五・七六三下）。

（13）「第七妄識、集起之本、故説為心」（大正四四・五三〇上）。

（14）坂本幸男［一九五六：三八〇‐三八四］。

（15）安藤俊雄［一九六八：二四‐二五］は「転識」と「動転識」とを同一視する。「しかし第七転識あるいは動転識をもって、生死識たる前六識を転じて浄化するところの識なりと解釈しているのは特色ある思想というべきである」。

（16）安藤俊雄［一九六八：二四］は慧思が地論宗南道派の説に拠ったと考える。「随自意三昧で、前六識が生死識であって第七識及び第八識は浄識であるといっているので、梨耶浄識説を説いた南道地論宗の思想に拠ったことは明らかである」。筆者は安藤の見解に与しないが、筆者が慧思の唯識説に関心を持ったのは安藤のおかげである。ここに記して深く感謝する次第である。

（17）『続高僧伝』巻二十三・道安伝（大正五〇・六二八上―六三〇中）を見よ。道安伝の末尾には慧影の小伝も付されている。

（18）「仏子。摩尼宝瓔珞菩薩字者、等覚性中一人。其名金剛慧幢菩薩。……現同古仏、但有応名。現諸色心、教化衆生。現同古昔諸仏、常行中道。大楽無為、而生滅為異」（大正二四・一〇一二下―一〇一三上）。

（19）「是処有微智障、故不自在。対治此障、故説仏地」（大正二六・一二七中）。

（20）題名から察するかぎり、『阿差末論』は「Akṣayamatiの論」と解釈されるから、無尽意（Akṣayamati）という人が作った論か、あるいは『無尽意所説経』（*Akṣayamati-nirdeśa*）に対する註釈であろう。

（21）「無記」（大正三一・九九上）。

（22）吉蔵の著作の成立順序については、平井俊榮［一九六六］［一九七六：三五八―三八一］に従う。

（23）「又詣道寵法師、学『十地論』」（大正五〇・五〇八中）。

（24）なお、小稿において、筆者は敢えて『大乗起信論』の唯識説に言及しなかった。『大乗起信論』の出自を地論宗に求めることは、こんにちの学界において主流となりつつあるが、小稿において明らかにされた地論宗の唯識説は『大乗起信論』の唯識説にほとんど似ていない。慧思や慧影や智顗が地論宗の第七識の別名として出す「転識」「智識」の名は『大乗起信論』においても出るが、『大乗起信論』における「転識」「智識」の内容は地論宗における「転識」「智識」の内容と異なる。したがって、筆者は『大乗起信論』は地論宗の唯識説から生まれたのでないと考える。筆者は『大乗起信論』は地論宗の唯識説が形成される以前の非常に早い段階に菩提流支周辺において編纂されたと考えているが、それを論証するためには、『大乗起信論』が地論宗の唯識説から生まれたのでないことを主張するだけでは足りず、『大乗起信論』のうちに真諦訳『摂大乗論釈』の影響が皆無であることをも確定しなければならない。その確定の作業については別の機会を用意したい。

菩提流支訳諸経論の訳語について

金　京　南

一　先行研究および本論文の目的

菩提流支の訳語をめぐる先行研究としては、まず『起信論』との類似性に関連した研究が挙げられる。菩提流支の訳業と『起信論』との語法および思想面での類似性に関して、竹村牧男氏が論究されており[1]、高崎直道氏は『起信論』に見られる「故」の用例を『入楞伽経』や『宝性論』などと比較して、『起信論』が菩提流支などを参考にした形跡があることを指摘された[2]。また、最近はさらに詳しい用法の比較分析を通して『起信論』と菩提流支関連文献との類似性を考察した石井公成氏の研究[3]がある。

また、菩提流支の訳語そのものとしては「如実修行」に関する研究がある。すなわち、「如実修行」の語が菩提流支の訳業に頻出していることに注目し、その原語を（dharma）anudharmapratipatti と推定された桜部建氏の研究であり[4]、以来さまざまな菩提流支訳経論を中心とした研究成果が発表された。例えば、島津現淳氏による『深密解脱経』における「如実修行」の研究[5]や、高崎直道氏による『楞伽経』の「如実修行」の研究[6]などである。

他には『十地経論』の訳出問題と関連した研究が挙げられる。漢訳『十地経論』の訳出をめぐっては伝承の内容が一致しないこともあって未だに解決にいたっていないが、その中、坂本幸男氏は、法上、慧遠、法蔵に見られる「別本」「別翻」という引用箇所の調査を通して、現存の菩提流支訳と異なる、はじめの部分のみの別本が存在していた可能性を新たに提起された[7]。そしてその説を受けて伊藤瑞叡氏は、菩提流支訳と勒那摩提訳との二

本がともに現存する『妙法蓮華経憂波提舎』(以下『法華論』)の訳文を比較し、その結果を『十地経論』に適用して、菩提流支訳を勒那摩提訳の重訂であるという案を提示した。[8] 一方、大竹晋氏はこの問題を検討し、[9]『法華論』と『十地経論』の訳文の比較を通して、『十地経論』を菩提流支による勒那摩提訳の重訂とする伊藤案に疑問を提起する。その根拠としては、梵文によって重訂されたと見られる『法華論』に対し、『十地経論』の場合は重訂とするには欠落や不適切な語順などが多い点、また『十地経論』に多く用いられる文末の無意味な「故」の用法が、勒那摩提訳には見られない、菩提流支訳の特徴である点を挙げた。

以上から分かるように、菩提流支訳語の研究は『起信論』研究の一環としての比較研究が主であり、菩提流支訳業に見られる独特な用法として「故」や「如実修行」の例が指摘され『起信論』などへの影響も論究されている。しかし、菩提流支訳経論の間の関係や勒那摩提との類似性などはあまり言及されていないことも事実である。

そこで、本稿ではまず『法華論』の二種の漢訳を比較して、菩提流支と勒那摩提の訳の特徴を概観し、それを手がかりにして菩提流支訳の諸論の傾向を明らかにしたい。また、「如実修行」をはじめとする、菩提流支が重視した術語の用法とその影響に関して考察する。

二　菩提流支訳の傾向について

(一)『法華論』両訳の比較検討を通して

『十地経論』を除いて菩提流支と勒那摩提両者がともに訳したことが知られている経論として『大宝積経論』と『法華論』が現存している。その中で『大宝積経論』は菩提流支訳のみが残っており、唯一両本ともに伝わる

のが『法華論』である。[10]『法華論』は梵本、チベット訳のいずれも存在せず、二種の漢訳のみが現存している。『法華論』の勒那摩提訳と菩提流支訳との比較に関してはすでに伊藤前掲書でも検討が行われているが、それと同時に『十地経論』との関連性が論じられているので分かりにくい部分もある。ここに挙げる例は網羅的なものではないが、菩提流支訳文の特徴が現われている例を挙げてその分類を試みた。[11]以下、菩提流支訳と勒那摩提訳との比較の結果を例示すると以下の通りである。

A　経文と注釈文の区別

菩提流支訳は経文と注釈が「経曰」「釈曰」によって区別されている。
勒那摩提訳には一カ所のみに示されており、「釈曰」ではなく「論曰」とある。

B　語の増補

勒那摩提訳に比べて、菩提流支訳には彼、之、諸、於、等、所有、彼此、然後などの字を挿入する例が多い。例えば、「希有之法」「彼此平等」「外道所有邪法」などがそれである。他にも語の増補による四字句の用例が目立ち、よく用いられる慣用句および術語の例を勒那摩提訳とともに示めすと以下のようである。

勒那摩提訳	菩提流支訳
又	又復次為*
復有	又復更有
復有義	又復有義*
応知	応当善知／応如是知／如経応知*／此義応知*
等故	如是等故

乃至	次第乃至
説偈	所説偈言
声聞	声聞之人
染慢	染慢之心
廻趣	廻心趣向
妙境	勝妙境界*
授記	授菩提記
発心	発菩提心

※「*」については二（二）において改めて言及する

C　語句の挿入

以下は両訳を比べる限り、菩提流支によって挿入されたと見られる箇所である。「此義応知」など、Bに挙げた訳例と重なるものもあるが、単に字を補っただけでなく、対応語がない場合にも挿入されたことを表わす。しかし、原文が現存していないので、菩提流支による付加なのか原文にしたがった訳なのかは不明である。

①此義応知、～応知、何等為～

・初第一品示現七種功徳成就。此義応知。何等為七。（大正二六、一上二九–中一）

・此十五句。摂取十種功徳。応知。示現可説果不可説果故。何等為十。一者……（二上七）

・彼不退転［有］十種示現此義応知。何等為十。一者……（二中一–二）

・此大乗修多羅有十七種名。顕示甚深功徳応知。何等十七。云何顕示。一名……（二下一三–一四）

②又～、言～

・又復悟者。令外道衆生生覚悟故。（七中六―七）

・言疑義者。謂諸声聞辟支仏等不能得知。是故生疑。（六中二五―二六）

D 「故」の用法

①如経～故（引用）

・一句降伏世間功徳。如経心得自在故。（二上一〇―一一）

・二者教化成就。如経種種知見故。（五中二三―二四）

②者～［所］謂～［故］（語句解釈）

・行成就者有四種。一者謂諸声聞修小乗行。二者謂諸菩薩修大乗行。（一中一五―一七）

・何等法者。謂声聞法辟支仏法諸仏法故。（六中二）

・涅槃城者。所謂諸禅三昧城故。（八下四）

③依～［故］

・又依証法復有五種。（六上二九）（～に関して）

・何似法者。依三種門得清浄故。（六中三）（～にもとづいて）

・力者。示現衆生有疑依十種力断彼疑故。（八上一七）（～によって）

これらの用例は高崎前掲論文で指摘された『入楞伽経』における用法とほぼ一致する。中でも①経文を引用する場合の文末の「故」はほとんど省略されないことが分かる。また、これら「故」と関連する用法は、いずれも勒那摩提訳にも共通していることが確認される。(12)

他にも、ここには挙げなかったが、菩提流支訳では語順が変更されたり字が入れ替わったりした例がある。し

かし、語順の変更の場合でも、内容に大きな違いをもたらすほどではないものがほとんどであり、字の変更においても、明らかに誤字と見られるものを除けば僅かな例に留まっている。

【小結】以上の『法華論』両訳の比較を通して分かった菩提流支訳に見られる特徴をまとめると、次のようになる。まず、論の体裁の面では「経曰」「釈曰」などが区別されている点である。そして、語句については挿入と増補が目立つ点がある。全体的に勒那摩提訳に見られる簡潔さは欠けており、語を挿入することで四字句にしている例が多い。ただし、全体的に勒那摩提の訳を多少変えながら改訳しているように見られ、両者の間の大きな相違点として挙げられるものは見当たらない。

次は、以上の諸特徴を手がかりにし、それが他の菩提流支訳論にどのように現れるのか検討したい。

(二) 諸訳との比較を通して

以上の『法華論』の比較から現れた特徴を菩提流支の他の訳論から調べると、次のようなことが分かる。

A「経文と注釈文の区別」は、諸論において一定せず、「経曰」「釈曰」（あるいは「論曰」）の区別が見られるのは、『法華論』をはじめとして『十地経論』『金剛般若経論』、そして『文殊師利菩薩問菩提経論』である。

C「語の挿入」・D「故」の用法はほとんどすべての論に一貫して現われている。特に、文末の「故」の用法は『法華論』の両訳だけでなく『宝性論』にも確認されるので、菩提流支・勒那摩提に共通する特徴であることが分かる。

B「語の増補」に挙げた訳例の中では術語以外に、「又復」「応知」など、文頭や文末によく用いられる表現が多いが、四字句になっているものの中では、以外と菩提流支訳に集中しており、中には他の文献にはまったく見られない例もあることが判った。詳しくは、以下の通りである。

①「又復次為」法（1*）

「又復次有」勝（1）*
「又復有義」法（3）、勝（3）、弥（3）、宝（2）、毘目智仙（45）、般若流支（1）
「又復」十（3）、文（1）
※括弧内は回数。略号は、法→『法華論』、勝→『勝思惟梵天所問経論』（五三一年訳）、弥→『弥勒菩薩所問経論』、文→『文殊師利菩薩問菩提経論』（五三五年訳）、宝→『宝性論』、十→『十地経論』（五〇八～五一一年訳）、金→『金剛般若経論』（五〇九年訳）を示す。以下同様。

この中では、最初の「又復次為」が全仏典を通して菩提流支訳『法華論』のみに一回用いられ、もう一カ所は吉蔵の『法華論疏』に見られる同じ箇所の引用である。次の「又復次有」もまた『勝思惟梵天所問経論』の一カ所のみである。

「又復有義」は菩提流支と勒那摩提以外にも、同時代の毘目智仙訳による『廻諍論』『三具足経憂波提舎』『宝髻経四法憂波提舎』『転法輪経憂波提舎』に多く用いられ、また般若流支訳『唯識論』にも一例が見られる。他には『十地経論』『文殊師利菩薩問菩提経論』に見られる「又復」の語があり、一方、『金剛般若経論』に用いられるものは「又」一字のみの例である。

②「此義応知」法（11）、勝（33）、宝（1）、毘目智仙（1）、般若流支（1）
「此事応知」金（2）、十（1）
「此事説応知」十（1）

この中で、「此義応知」は菩提流支訳をはじめとして、勒那摩提訳、毘目智仙訳『三具足経憂波提舎』、般若流支訳『順中論』に見られる。次の「此事応知」は『十地経論』と『金剛般若経論』に見られる。そして両方、後の真諦や玄奘訳に用いられる。

③「如経応知」法（1）、十（4）

「如経説応知」十（2）

この両句は菩提流支訳の中では『法華論』と『十地経論』のみに見られるが、上の他の例と同様に菩提流支以前は見られず、後の真諦と玄奘訳に用いられている。

④「勝妙境界」法（2）、勝（2）、楞（1）

これもまた菩提流支訳のみに見られ、『入楞伽経』、そして後の『瑜伽師地論』『起信論』などに見られる。

【小結】上に挙げた例はいずれも菩提流支訳に多く用いられており、それ以前はほとんど見当たらない。中でも「又復次為」「又復次有」、そして「勝妙境界」などは菩提流支特有の訳語といえるであろう。また、勒那摩提・毘目智仙・般若流支などに用いられる例が多く、当時の共通した傾向の一つと思われる。いずれも後の真諦や玄奘訳の論書によく用いられており、菩提流支などの影響がうかがわれる。

次は菩提流支訳に多く用いられる「如実修行」と「真如」の用法に関して考察したい。

三　菩提流支訳語の考察

（一）「如実修行」について

上述したように、菩提流支訳業に見られる特徴的な訳語の一つである「如実修行」については先学の研究成果が提出されており、それによると、「如実修行」の語は特に『深密解脱経』や『入楞伽経』に頻出することが分かる。それに比べ、『十地経論』の場合は用例が一例しかなく、詳しい論究は行われなかった。そこで、まず『十地経論』における「如実修行」の内容を検討したいと思う。

A 『十地経論』

『十地経論』に見られる「如実」という語の用例としては「如実知」「如実観」などの例がほとんどであり、「如実修行」の訳例は一例に留まる。それは、初地における第二の誓願の注釈箇所に見られる「修行乃至如実修行」（Tib「あらん限り、およびあるがままに」）という句である。この用例については、桜部前掲論文の「［教（āgama）の］あらん限り［教の］あるが如くに」という解釈があり、[13]「如実修行」と訳された理由に関しては疑問の余地を残したままである。また、同論文にも指摘されているように、この箇所は漢訳とチベット訳がよく対応していない。以下、該当箇所をめぐる漢訳とチベット訳の相違点を明かし、所引経文や他の注釈書を参照しながら『十地経論』における「如実修行」の意味を考察したい。まず、該当経文を梵文にしたがって解釈すると以下の通りである。

【経】一切如来の説く法眼を受持するために、一切仏の菩提をよく摂受するために、一切の正等覚者の教説を護るために、［第二の誓願を完成する。[14]］

そして『十地経論』では、上記三句に対して順に「教法」gsuṅ rab kyi chos、「証法」thob pa'i chos、「修行法」sgrub pa'i chosとして説明した後、続いて次のように解釈する。

【論Ch】また、三種の成就とも名づける。①第一は、諸仏の説かれた経などの教え（阿含）が続き、法輪をして止まらせないという成就である。②第二は、三種の正覚を証得し、さとりを獲得するという成就である。③第三は、修行および如実修行による正覚の成就である。これを三種の成就と名づける。[15]

すなわち、論は経文の三句に対して三種の成就を対応させているが、中でも「修行および如実修行」の句は第三句の「一切の正等覚者の教説を護るために」に該当する。

それに対し、該当箇所のチベット訳によると、

【論Tib】①説法とは経などの教えが次々と続くことである。如来は説示を完成しているからである。②仏および③正等覚者は［それぞれ］証と覚を完成している。なぜなら、［それぞれ］あらん限り、およびあるがままに証得するからである。このように、三種の完成を説くために［如来・仏・正等覚者の］三つの特徴が述べられた。[16]

とあり、漢訳での第二句と第三句がチベット訳には一つの文になっている。それによって、「あらん限り」と「あるがままに」がそれぞれ②「仏の証の完成」と③「正等覚者の覚の完成」の説明句になっていることが分かる。

一方、論Chの第三句には「修行および如実修行による正覚の成就」とあって、経文にはなかった「正覚」の語が見られるが、この点はチベット訳にも通じるようである。すなわち、経文を見る限り、三句のうち証得に関する内容は第二句のみであるにもかかわらず、ここでは第三句に「証得」と「修行」の語が両方見られるからである。この問題をめぐる論の意図は不明である。この箇所に関する注釈書の解釈を参照すると、慧遠の『義記』には「「修行」は因である。「正覚の成就」は修行によって獲得する果である」とし、[17]修行と正覚の語が因果の関係で説明されており、法蔵の『探玄記』にも「初発心より因満にいたるので「如実修行」という。行を成して果を得るので正覚の成就という」とする解釈が見られる。[18]

「修行乃至如実修行」の句をめぐる以上の内容を総合すると、次のようになる。まず、経文によると、この第三句は正等覚者の教説を護ることを内容としているので、論Tibの「あらん限り、およびあるがままに」とは、「教説（śāsana）のあらん限り、および教説のあるがままに」と理解できる。そして、論Chは「修行」を加えて訳する。また、チベット訳と漢訳に「証得」云々とある点に関しては、第二句の「三種の正覚」につられた可能性や、あるいは慧遠などの解釈通り、修行の結果としての証得が意図された可能性も考えられる。

以上、『十地経論』における「如実修行」の用例について考察した。次は『伽耶山頂経』と『勝思惟梵天所問

経』における「如実修行」の用例を漢訳の異訳およびチベット訳と比較しながらその内容を検討したい。

B 『伽耶山頂経』

まず、『伽耶山頂経』の訳例を検討する。引用は菩提流支訳・鳩摩羅什訳・チベット訳の順に示す（以下同じ）。

①諸菩薩摩訶薩如実修行得菩提。非不如実修行得菩提。……如実修行者、如説能行故。不如実修行者、但有言説、不能如実修行故。（大正一四、四八六中一九―二三）

諸菩薩貴随法行者能得菩提。非不貴随法行。随法行者如説能行。不随法行者但有言説不能如所説行。（大正十四、四八三中二三―二五）

byaṅ chub ni sgrub pa sñiṅ por byed pa'i byaṅ chub sems dpa' sems dpa' chen po rnams kyi yin te log par sgrub pa sñiṅ por byed pa rnams kyi ni ma yin no// de la sgrub pa sñiṅ por byed pa ni ji skad smras pa de bźin du byed pa yin no// log par bsgrub pa sñiṅ por byed pa ni tshig gi dṅos bo kho na'o// de ni sgrub pa sñiṅ por byed pa maṅ ba yin gyi/ log par sgrub pa sñiṅ por byed pa maṅ ba ni ma yin no// (D. 291b1-3/ P. 320a3-5)

ここで「如実修行」は「如実修行者」、すなわち菩薩を指している。如実に修行する菩薩こそがさとりを獲得することができて、それは「如説能行」ji skad smras pa de bźin du byed pa を内容としている。

②諸菩薩摩訶薩復有二種如実修行。何等為二。一者智如実修行道、二者断如実修行道。（四八六中二四―二六）

諸菩薩復有二随法行。何等為二。一者行道。二者行断。（四八三中二六―二七）

gñis po 'di dag ni/ byaṅ chub sems dpa' sems dpa' chen po rnams kyi sgrub pa ste/ gñis gaṅ źe na/ 'di lta ste/ lam sgrub pa daṅ/ sprod pa sgrub pa ste/ (291b3/ 320a5-6)

ここでは菩薩の行 sgrub pa（*pratipatti）に対して羅什訳と菩提流支訳がそれぞれ「随法［行］」「如実修行［道］」としている。また、その菩薩の修行に関しては六つからなる「二種の如実修行（随法行）」を列挙しているが、上

の引用箇所はその一番目に当たる。その中で羅什訳の「道を行ずる」と「断を行ずる」は菩提流支訳ではそれぞれ「智という如実修行道」と「断という如実修行道」になっている。

この二種の如実修行の内容とは、『文殊師利菩薩問菩提経論』を参考にすると、「声聞や独覚の智を見証し、またそれらを求めることのない[19]」ことである。先行研究からも分かるように、如実修行は大乗菩薩の修行を指しており、『入楞伽経』などには明らかに初地から十地の菩薩と示す例が二、三ある[20]。ところで、ここの『論』の解釈によると、如実修行は二乗の修行も含めているように思われる。

C 『勝思惟梵天所問経』

①云何菩薩不断仏種如実修行（大正一五、六四下一〇）

何謂菩薩不断仏種（大正一五、三五中一三）

ji ltar na saṅs rgyas kyi rigs mi gcod pa rnams lags（D. 29a5/ P. 30a3）

これは上記『伽耶山頂経』の例②とほぼ同様の内容であるが、菩提流支訳の「如実修行」に対応する羅什訳は「仏種を断たない」とあるのみであり、チベット訳もそれに一致している。すなわち、『伽耶山頂経』の例②と異なって対応する sgrub pa や「随法行」という語がなく、この箇所の「如実修行」は菩提流支による挿入であることが分かる。また、チベット訳には「仏種を断たない者たち」とあり、修行者、すなわち菩薩を指している。

②諸菩薩摩訶薩。畢竟成就四法不断仏種如実修行。何等為四。……二者如実修行故。（六五下一五—一七）

菩薩有四法不断仏種。何等四。……二者言必施行。（三六上一九—二〇）

tshaṅs pa chos bźi daṅ ldan na byaṅ chub sems dpaʼ sems dpa chen po rnams saṅs rgyas kyi rigs mi gcod de/ bźi gaṅ źe na/ …… ji skad smras pa de bźin byed pa daṅ（31a6-7/ 32a5-6）

この例も、前半部は例①と同様に「如実修行」が付け加えられた例である。次は、その「仏種を断たない［と

いう修行」」を四種挙げている中の第二を羅什訳とチベット訳は「ことば通りに修行を行うこと」としているが、菩提流支訳にのみ「如実修行」とある。すなわち、菩提流支は「如説修行」ji skad smras pa de bźin byed pa の意味として「如実修行」の語を使っていることが分かる。ただ、それによって菩提流支訳は「四種の仏種を断たない修行」とその二つ目の内容が両方「如実修行」となって、他の訳を対照しない限りその区別がつかなくなるのである。

③得聞如是諸法正性。勤行精進。是名如実修行。（六六中一五―一六）

若人聞是諸法正性。勤行精進。是名如説修行。（三六下三―七）

gaṅ rnams tshul bźin du chos bstan pa ’di thos nas mos par byed pa de dag ni ji ltar bstan par (P pa) de bźin du rab tu sbyor ba yin te/ (32b7/ 33b7-8)

ここでの「如実修行」は人を指しており、羅什訳とチベット語訳によると「諸法の本質を聞き勤行精進する者（菩薩）はことば通りに修行する者である」とあるが、例②と同様に菩提流支は「如説修行」の代わりに「如実修行」を用いている。

④如来常為衆生説法。而諸衆生依如来教。如所説法如実修行勤修諸行。（七二中一―二）

若衆生聞是法者。勤行精進。（四一中一三）

tshaṅs pa sems can de dag de ltar bstan pas sbyor źiṅ rtsol te (45a4/ 46b8)

この例も上の文脈と変わらない。菩提流支訳によって「如説修行」の意味で加えられたものである。

⑤仏言天子。如我所説随法行者。謂不修行一切諸法。是名修行一切諸法。……如是行者則不行善不行不善。……不行生死不行涅槃。是則名為随法修行。若不修行一切法者。名為修行。以世間人有法相者不如実行。若有法相彼人則無如実修行。若人不能住於法中。不如実行一切諸法。以一切法無有対故。如是説名如実修行。（八九上二二―中五）

仏告天子。随法行者。不行一切法。……如是行者則不行善。不行不善。……不行生死。不行涅槃。是名随法行。若起法相者。是則不名随法行也。若念言我行是法。是則戯論不随法行。若不受一切法則随法行。於一切法無憶念。無分別。無所行。是名随法行。（五五下一七―二七）

bcom ldan ’das kyis bka’ stsal pa lha’i bu chos kyi nan tan źes bya ba ni gaṅ chos thams cad la nan tan med pa ’di ni
chos kyi nan tan no// .....gaṅ dge ba la ’aṅ（P yaṅ）mi ’jug// mi dge ba la ’aṅ（P yaṅ）mi ’jug pa ’di ni chos kyi nan
tan no// ...... ’khor ba la ma yin/ mya ṅan las ’das pa la mi ’jug pa ’di ni chos kyi nan tan źes bya ste/ chos thams cad
la nan tan du bya ba med pa ’di ni chos kyi nan tan no// chos su ’du śes pa la chos kyi nan tan med de chos ’di la nan
tan bya’o źes spro bar byed/ nan tan du（P om）mi bya’o źes spro bar byed na ma źugs pa’o// chos thams cad kyi rjes
su źugs pa’i nan tan ’di ni chos kyi nan tan no//（84b5-85a2/88a8-b5）

ここには随法行 chos kyi nan tan/*（anu）dharma-pratipatti の内容が説かれている。随法行を行う者は一切法に対して修行を行うことがない。すなわち、善・不善・生死・涅槃などの一切法を対象としてその相を起こしたり分別することなく、ただ一切法に随順すること、それを随法行と名づけるのである。この箇所は菩提流支訳のみ、「随法修行」と「如実修行」の語を両方用いている。

【小結】以上の諸本の対照から分かるように、菩提流支は「修行」「修行者」「随法行」「如説修行」などを表す様々な原語に対して「如実修行」という訳語を用いており、時には原語にない場合であっても「如実」、あるいは「如実修行」全体を付け加えていることが分かる。

そして、「如説修行」を内容とする「如実修行」の例は上述した『十地経論』の用例とも通じると思われる。また、初地より第十地に至る菩薩の修行を表わすという点も「如実修行」の内容の一つとして知られている通りであるが、『文殊師利菩薩所問経論』は二乗の修行も含めているように見られるし、『金剛仙論』には如実修行を第二地以上の修道の菩薩の修行と定義しており、(21) 一定していないことが分かる。

次は、菩提流支によってよく用いられたもう一つの術語「真如」の用例を検討したい。

（二）「真如」について

「如実修行」の他に菩提流支訳に多く用いられる術語として「真如」を挙げることができる。「真如」を真理・真実を表わす重要な概念として用いた最初の人々は『般若経』の作者たちであったといわれる。[22] その真理の内容はまさにすべてが空であるということであって、それが「あるがままの姿」という意味で「如」「如如」「如実」などと訳され、さらに「真如」に定着する。先行研究によると、tathatā の訳語として「真如」が確定されたのは菩提流支の訳業からとされ、[23] 訳語を「真如」に統一することは『十地経論』をはじめとして菩提流支の訳業にほぼ共通して見られる傾向である。

以下、『十地経論』における「真如」の訳例について考察する。

A　tathatā に対応する用例

まず、tathatā に対応すると推定される用例を挙げると、以下の通りである。

①趣菩薩地尽修道真如観智故。如経善浄智円満故。此真如観内智円満普照法界。（大正二六、一二六上二一―二三）
②真如観一味相故。如経無雑故。（一二六下一九―二〇）
③真如観勝諸凡夫二乗智等。（一二六下二四―二五）
④智者真如無相智。対治雑覚因憶想分別故。（一二七下二八―二九）
⑤分別観諸法自性不生。是真如智。謂衆生法無我観。（一六〇上一〇―一一）
⑥真如観堅根故。如経善住堅根三昧故。（一七七上二四―二五）
⑦於真如中浄無分別仏智故。如経真如無分別入一切智智故。（一七九下一―二）

⑧三入真如不動自然行。如経入一切法如虚空性。是名得無生法忍故。（一七九下八－一〇）

⑨如経一切寂静而現在前故。真如一切寂静故。（一八〇上一三－一四）

⑩復住報行成者。善住阿梨耶識真如法中故。（一八〇上二〇－二一）

⑪如経念随順入如来行境界故。如来境界者。真如法故。（一九三下二八－二九）

これらの用例は経文の注釈箇所に見られるが、チベット訳に照らしていずれも tathatā に対応していると推定される。これによると、真如は観の対象として、②一味であり、③凡夫二乗などの智よりすぐれており、④相をもたず、⑤二無我を対象とし、⑦無分別で、⑨寂静なるものとして特徴づけられている。『般若経』において真如はよく「法界」「法性」「平等性」などの様々な同義語とともに示され、また「無二」「無分別」「一味」「清浄」などの修飾語を伴うが、『十地経論』における真如は『般若経』の内容を引き継いでいるといえる。次いで、tathatā に対応しない用例について検討する。

B　対応語のない場合

対応する原語をもたない例として次の二つがある。

①二者愛歓喜。楽観真如法。如経多愛念故。（大正二六、一三五下二九）

dmigs pa la dga' bas tshim pa ñid kyi phyir dga' ba'i mchog tu dga' ba ni gaṅ gi phyir dga' ba maṅ ba yin źes gsuṅs pa'o// (D. 132a4/ P. 168b3)

②此地智光明真如事示現。如経諸仏子譬如本真金乃至下地善根所不能及故。（一六七下）

gser gyis le sbram spug gis phyis pa'i dpes ni 'jig rten pa'i śes pa mṅon par sgrub pa daṅ ldan pas sa ye śes ches byaṅ bar yoṅs su ston te/ …… (195b6-7/ 250a7-8)

まず、①において「真如法を楽観する」に相当するチベット訳は「対象を喜楽する」とあり、「真如法」の対

応語をもたない。この箇所に関しては、石井［二〇〇三］[24]に『起信論』に見られる「楽念真如法」という句との類似性や真如重視の立場による補足的説明という点などが指摘されている。

また、②においては漢訳の「この光明のような地智の真如事たることを示現する」に当たるチベット訳が「世間智の成就を伴うので地智は甚だ清らかなものとして示される」とあって、漢訳とチベット訳の文が多少異なるが、おそらく「甚だ清らかなもの」を「真如」をもって表していると思われる。

C　samatā の意味合いとしての真如

最後に、samatā と対応している訳例である。

①如経入三世真如法中故。（大正二六、一三五下一三）

dus gsum mñam pa ñid du rtogs pa yin źes gsuṅs pa'o// (D. 131a6-7/ P. 167b1)

②如経入一切菩薩真如法故生歓喜心。（一三六下）

bdag ni byaṅ chub sems dpa' thams cad kyi mñam pa ñid daṅ ldan par gyur to źes gsuṅs pa'o// (133b5/ 170b5-6)

③随順者随順平等真如法故。（一六八上）

rjes su mthun par byed ces bya ba ni mñam pa ñid du mos pa'i phyir ro// (197a2-3/ 251b4)

中でも①と②は経文の引用箇所である。まず、①は菩提心を発こした菩薩について述べている箇所である。上に挙げたように、菩提流支による所引経文の訳は「三世の真如法の中に入る」とあるが、経の梵文には samatānugato bhavati tryadhve[25] とあって真如に相当する語が見当たらない。経の漢訳にも、対応語のない竺法護訳『漸備一切智徳経』を除いてはすべて「等」あるいは「平等」となっており[26]、チベット訳にも経論ともに「平等性[27]」とある。すなわち、菩提流支は「平等性」を表わす訳語として「真如」を用いていることが分かる。また、これは「過去世は無始であり、未来世は無後であり、現在世は無住である。これをもって三世の平等なるこ

とを名づけて「如」という[28]という『大智度論』の解釈に通じるものと考えられる。

一方、該当句の「三世の真如法の中に入る」の後、経文は「如来の種姓に決定し」tathāgatavaṃśaniyato bhavati と続くが、後の法蔵は問題の「真如」の語を後句の tathāgata によるものであると見做し、菩提流支訳に対して「この中の「如」の字は［真如と如来の］二カ所に用いられていることを知らねばならない[29]」という。しかし、ここは「如」の再読ではなく、「平等」の意味合いとして「真如」が用いられている点は明らかである。

次に、②は歓喜心に関して述べている箇所である。「一切菩薩が真如法に入るから歓喜心を起こす」と経文が引用されているが、①と同様、真如に相当する原語は samatā であり、経の諸異訳には「平等」などとなっており[30]、菩提流支訳のみが「真如」と訳していることが分かる。

また、③の「平等真如法に随順する」の場合は、チベット訳は「平等性に信解する」とあり、「真如」を補って「平等真如」としている。強調のために同義語である「真如」を重ねて用いているであろう。これと同様の例が、『弥勒菩薩所問経論』において上記例①と同じ経文が引用される箇所に見られる。すなわち、例①で「入三世真如法中」とあった句が『弥勒菩薩所問経論』では「入三世平等真如法」とし[31]、梵文などにある「平等」にさらに「真如」を加えていることが分かる。

このような真如とその同義語とを重ねて用いる訳例は『金剛仙論』においてさらに増補する傾向を見せており、「真如仏性無為法身」（大正二五、八〇四下六）、「真如一体平等」（八〇七上七）、「真如仏性一体平等」（八〇六下九）などの例が頻繁に用いられる。

【小結】『十地経論』における真如については、tathatā の訳以外にも、samatā の意味合で用いられる例や、梵文や異訳に対応語のないところで「真如」を補って訳している例などから、真如を重視する態度が窺われる。また、「平等真如」など、同義語を重ねて用いる例が特徴といえる。

四　結論

以上で、菩提流支の訳語の傾向を「如実修行」「真如」の両語を中心として考察した。

まず、『法華論』を始めとする菩提流支訳の諸論の比較検討を通して、菩提流支訳に見られる訳文の傾向を概観した。それによって、字句の増補による四字句の多用が目立つという点、そして「又復次為」「勝妙境界」など、菩提流支訳のみに見られる語、あるいは「又復有義」「此義応知」など、菩提流支以前は見当たらず勒那摩提・毘目智仙に共通して用いられている語を明らかにした。

次に、「如実修行」について、菩提流支がよく訳語に「如実」または「如実修行」を加える点は先行研究に指摘されている通りである。本稿では『伽耶山頂経』と『勝思惟梵天所問経』の例を中心にその傾向と内容を検討し、特に『十地経論』における「如実修行」の訳例については、「教説のあるがままに修行する」という「如説修行」の意味合いで用いられていることを推定した。

また、「真如」の語は、「如実修行」と同様に菩提流支によって好んで用いられ、対応語のないところで「真如」を補って訳したり、「平等真如」などのように同義語を重ねて用いられる例が特徴的といえる。上述したように、特に「真如」の同義語を重ねる表現は菩提流支の講義録といわれる『金剛仙論』に著しいが、その訳風が当時菩提流支の訳語の特徴として捉えられていたことを意味するのではないか。この点に関してはより詳しい調査が必要となり、今後の課題にしたいと思う。

使用テキストおよび略号

『十地経論』大正二六、No一五二二（＝論 Ch）
『法華論』：『妙法蓮華経優波提舎』（菩提流支訳）大正二六、No一五一九
　『妙法蓮華経論優波提舎』（勒那摩提訳）大正二六、No一五二〇
『勝思惟梵天所問経論』大正二六、No一五三二
『弥勒菩薩所問経論』大正二六、No一五二五
『文殊師利菩薩問菩提経論』大正二六、No一五三一
『金剛般若経論』：『金剛般若波羅蜜経論』大正二五、No一五一一
『金剛仙論』大正二五、No一五一二
『伽耶山頂経』（菩提流支訳）大正一四、No四六五
『文殊師利問菩提経』（鳩摩羅什訳）大正一四、No四六四
『勝思惟梵天所問経』（菩提流支訳）大正一五、No五八七
『思益梵天所問経』（鳩摩羅什訳）大正一五、No五八六
『義記』：『十地経論義記』（慧遠）X四五、No七五三
『探玄記』：『華厳経探玄記』（法蔵）大正三五、No一七三三

Daśabhūmikasūtra ed. by Rahder [1926], D: No.44 (Kha), P: No.761 (Li).
Daśabhūmikavyākhyāna D: No.3993 (Ngi), P: No.5494 (Ngi)（＝論 Tib.）.
Gayāśīrṣa-nāma-mahāyāna-sūtra D: No.109 (Ca), P: No.777 (Ngu).
Gayāśīrṣa-nāma-sūtra-vyākhyāna D: No.3991 (Ngi), P: No.5492 (Ngi).
Brahma-viśeṣacinti-paripṛcchā-nāma-mahāyāna-sūtra D: No.160 (Ba), P: No.827 (Phu).
D：Tibetan tripiṭaka, sDe dge edition.
P：Tibetan tripiṭaka, Peking edition.

X：『卍新纂続蔵経』

参考文献

赤沼智善［一九二九］「起信論の真如に就て」『大谷学報』一〇-一、一-二九頁
石井公成［二〇〇三］「『大乗起信論』の用語と語法の傾向」『印度学仏教学研究』五二-一、二〇二-二〇八頁
伊藤瑞叡［一九八八］『華厳菩薩道の基礎的研究』平楽寺書店
大竹晋［二〇〇五］『十地経論Ⅰ』（新国訳大蔵経釈経論部十六）大蔵出版
鍵主良敬［一九六八］『華厳教学序説――真如と真理の研究――』文栄堂
河村孝照［一九九九］「法華論解題」『法華文化研究』二五、一-一三頁
坂本幸男［一九五六］『華厳教学の研究』平楽寺書店
桜部建［一九七〇］「世親の釈経論と菩提流支の訳業についての一考察」『北魏仏教の研究』平楽寺書店、三〇一-三一四頁
島津現淳［一九八二］「『深密解脱経』の「如実修行」について」『印度学仏教学研究』六〇（三〇-二）二八-三四頁
鈴木宗忠［一九二八］「起信論の成立に関する史料に就いて（下）」『宗教研究』新五-二、四九-七〇頁
高崎直道［一九九二］「『大乗起信論』の語法「依」「以」「故」等の用法をめぐって」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』（哲学・史学）三七、二九-四四頁
［一九九三］「魏訳『入楞伽経』の「如実修行」と『起信論』」『知の邂逅』、二二三-二三八頁
竹村牧男［一九八三］「菩提流支の訳業と『大乗起信論』」『印度学仏教学研究』六三（三二-一）二二二-二二七頁
［一九八六］「『起信論』と『十地経論』」『東方学』七二、一八-三二頁
龍山章真［一九三八］『梵文和訳十地経』破塵閣書房
藤井教公・池邊宏昭［二〇〇一］「世親『法華論』訳注（一）」『北大文学研究科紀要』一〇五、二一一-一二一頁
［二〇〇二］「世親『法華論』訳注（二）」『北大文学研究科紀要』一〇八、一-九五頁
［二〇〇三］「世親『法華論』訳注（三）」『北大文学研究科紀要』一一一、一-七〇頁
横山紘一［一九八〇］「ヨーガの心と真如」『仏教学』九、一九一-二二五頁

註

（1）竹村［一九八三］、同［一九八六］など参照。

（2）高崎［一九九二］

（3）石井［二〇〇三］

（4）桜部［一九七〇］

（5）島津［一九八二］

（6）高崎［一九九三］

（7）坂本［一九五六］三六七−三七九頁

（8）伊藤［一九八八］七五−八三頁

（9）大竹［二〇〇五］二〇−二九頁

（10）河村［一九九九］参照。

（11）両訳の間のもっとも目立つ相違点は、菩提流支訳には帰敬偈があるという点が挙げられる。また、伊藤氏は修多羅・婆伽婆などの音訳語の使用にも言及するが、用例が少なく、菩提流支訳業を通して必ずしも一貫していないので省略する。詳しい字句の異同は次の訳注を参照されたい。藤井教公・池邊宏昭［二〇〇一］［二〇〇二］［二〇〇三］

（12）大竹［二〇〇五］は、高崎［一九九二］で指摘された iti や脱格などに対応する故の用法の以外に、原文に対応語を持っていない文末の無意味な故の用法を追加し、これを勒那摩提などと区別できる、菩提流支訳『十地経論』の特徴として挙げる（九−一〇頁）。

（13）桜部前掲論文三一二頁。

（14）sarvatathāgatabhāṣitadharmanetrīsaṃdhāraṇāya sarvabuddhabodhisuparigrahāya sarvasamyaksambuddhaśāsanaparirakṣaṇāya（Rahder ed. p.14. 19-21)

de bźin gśegs pa thams cad kyis gsuṅs pa'i chos kyi tshul yaṅ dag par gzuṅ ba daṅ/ saṅs rgyas thams cad kyi byaṅ chub yaṅ dag par blaṅs pa daṅ/ yaṅ dag par rdzogs pa'i saṅs rgyas thams cad kyi bstan pa yaṅ dag par bsruṅ ba'i phyir（D. 177a3-4, P. 60b4-5)

（15）「復名三種成就。一者、於諸仏所説修多羅等阿含次第令法輪不断成就故。二者、証三種正覚得証成就故。三者、修行乃至如実修行正覚成就故。是名三種成就。」（大正二六、一三八下一四―一八）

（16）chos kyi luṅ ni mdo la sogs pa'i luṅ gcig nas gcig tu brgyud pa'o// de bźin gśegs pa ni bstan pa phun sum tshogs pa'i phyir ro// saṅs rgyas daṅ yaṅ dag par rdzogs pa'i saṅs rgyas ni rtogs pa daṅ thugs su chud pa phun sum tshogs pa'i phyir te ji sñed pa daṅ/ ji lta ba bźin du mṅon par thugs su chud pa'i phyir ro// de ltar phun sum tshogs pa rnam pa gsum yoṅs su bstan pa'i phyir mtshan gsum brjod do// (D. 138b4-5, P. 77a8-b2)

（17）「修行是因。正覚成者、修得果也。」（X四五、九六中六―七、一一七一―二、二〇七中八―九）

（18）「従初発心乃至因満故云如実修行。行成得果故云正覚成也。」（大正三五、三〇七下一三―一四）

（19）「以如実知証声聞辟支仏智。而不取彼処以為究竟故。」（大正二六、三三六中二七―二九）

yaṅ ñan thos daṅ raṅ saṅs rgyas kyi theg pa mṅon sum du byed pa daṅ/ de dag la 'dod pa med pa'o// (D. 76a3/ P. 95b8)

（20）「如実修行者（mahāyogayogin）はいうまでもなく大乗の修行者、菩薩に対する説明語なのであって、したがって、如実修行は菩薩の初地ないし第十法雲地に至るまでの修行をさすことになる。」（高崎前掲論文二三七頁）

（21）「云何名為如実修行。明二地已上修道菩薩。既会真如平等。現見仏性得一体慈悲故。能以無分別不取相心。而不為三事。亦不見三事相。行八万四千諸波羅蜜故。名如実修行也。」（大正二五、八〇七中二八―下三）

（22）横山［一九八〇］一九一頁。

（23）鈴木［一九二八］は『起信論』の真諦訳否定説の論拠の一つとして「真如」の訳語を取り上げる。特に『小品般若』の品名および三種の『楞伽経』の中に説かれている真如（あるいは如）の比較を通して、tathatā の訳語が菩提流支において「真如」と確定された点を論ずる。赤沼［一九二九］は阿含から『解深密経』にいたる真如概念の変遷を概観した上、真如の訳に関しては上記論文にしたがって菩提流支あたりからの訳と推定する。鍵主［一九六八］は中国仏教に真如の訳語が定着する過程を概観し、菩提流支以前にすでに道安において用いられる点を新たに指摘しながら、訳語としての真如が菩提流支において初めて定着した点を確認した。

（24）石井［二〇〇三］二〇六頁。

（25）Rahder ed.（p.12.4), Kondo ed.（p.16.12）はいずれも tryadhva- とするが、龍山［一九三八］は tryadhve と訂正する。（依用

梵文原典訂正表一頁）

（26）「便能順従三世」『漸備一切智徳経』（大正一〇、四六一中八）、「等入三世」『十住経』（大正一〇、五〇〇中二五）、「入三世平等」『八十華厳』「十地品」（大正一〇、一八一上二四）、「随順三世平等之法」『仏説十地経』（大正一〇、五三八上二四）

（27）dus gsum mñam pa ñid kyi rjes su soṅ ba yin (D. 175a3-4, P. 58b2-3)

（28）「過去世無始、未来世無後、現在世無住。以是故三世平等名為如。」（大正二五、二九八中六−一八）

（29）「是故此中如字両処用之応知。」『探玄記』（大正三五、三〇三上二四−二五）

（30）「定平等之業」『漸備一切智徳経』（大正一〇、四六一下一一）、「数」『十住経』（大正一〇、五〇〇下一四）、「平等性中」『八十華厳』「十地品」（大正一〇、一八一中一二）『仏説十地経』（大正一〇、五三八中九）。

（31）大正二六、一三五下一七。

霊弁撰『華厳経論』の伝来と思想的特徴

崔　鈆　植

序

五世紀初頭、仏駄跋陀羅によって中国江南地方で初めて漢訳された『華厳経』は、以来、中国を含め東アジアの漢訳仏教圏に多大な思想的影響を与えた。真理の世界を具体的に描いた『華厳経』の内容は仏教徒たちの注目を集め、その内容を体系的に理解するための思想的探求が続いた。その中、最も完成された理論体系を備え、後代にまで影響を及ぼしたのが、七世紀に中国の智儼と法蔵によって確立された華厳教学である。唐初期に活躍した二人が『華厳経』に立脚にして体系化した円融無礙なる法界縁起の理論は、彼らの思想を直接的に受け継ぐ華厳宗のみならず他の宗派の思想にまで影響を与え、東アジア地域の仏教思想を代表する思想体系になった。さらにこの思想体系は儒学にも影響を及ぼし、性理学が形成される理論的枠組みをも提供した。

このように智儼と法蔵によって確立された華厳教学は後代の仏教思想に大きな影響を及ぼし、『華厳経』に対する正統的な理解として受け入れられるようになった。しかし『華厳経』が初めて漢訳された時点から智儼と法蔵の華厳教学が成立されるまでの間には、二百年以上の隔たりがあり、その間にも『華厳経』の内容を体系的に整理し仏教の教えを確立させようとする努力がなされていた。仏駄跋陀羅の翻訳作業に参加した法業が『華厳経』の要諦をまとめた著作を残して以来、南北朝時代を通じて多くの人々が『華厳経』を解説し、その教えの核心を探ろうと試みてきたのである。[1] こうした努力の延長線上にあり、既存の研究を新たな観点から綜合した成果

こそが、智儼と法蔵の華厳教学であったと思われる。しかしながら華厳教学が成立する以前の『華厳経』に関する理解が如何なるものであったかは不明であり、智儼と法蔵の理論体系が、どの点で『華厳経』に関する従来の理解を受け継ぎ、どのようにそれを変化させたのかも十分に解明されていない。原因は、『華厳経』に関する南北朝時代の著作が現在ほとんど伝わらず、後代の文献にもその時代の『華厳経』理解に関する具体的記述が見られないからである。これには、智儼と法蔵の理論体系が『華厳経』の正統的理解として定着するにつれ、従来の『華厳経』理解が人々に顧みられなくなるという事情があったと思われる。

こうした状況の中、智儼と法蔵以前の『華厳経』理解を垣間見る貴重な資料であるのみならず、当時の仏教思想全体の動向を理解する上でもきわめて重要と思われるのが霊弁（四七七～五二二）の『華厳経論』（以下、『経論』）である。本書は本来百巻から成るが、完全な形では伝わっておらず、韓国と日本にそれぞれ六巻ずつ計十二巻、その他中国の敦煌文献の中に断片が残る。この中、日本に伝わる六巻については既に広く知られ内容も明らかにされているが、韓国に伝わる六巻についてはいささか事情が異なる。この韓国伝本は一九四〇年代に発見され、主な内容は学界に紹介されたものの[2]、詳細な検討を経る前にその行方がわからなくなってしまっていた。ところが最近になって、この伝本の筆写が韓国内の図書館に所蔵されているのが確認された[3]。現存する『経論』全体の半分にあたる韓国伝本が今回再発見されたことで『経論』の内容をより具体的に知ることが可能となったのである。これは東アジア仏教思想史研究において大きな意義を持つと言える。

霊弁の『経論』は上述のように不完全な伝承状態にあるものの、日本等では早くから研究者の眼を惹き、新たな部分が発見される度に研究が進められ、その思想的特徴もある程度明らかになっている[4]。しかしこれに比べ、韓国の学会において本書が注目されることは従来きわめて少なかった。南北朝時代の仏教全体に対する関心が低く、本書の仏教思想史的な重要性が十分認識されていなかったためである。しかしながら本書の現存十二巻の半分にあたる六巻が韓国に保存されており、それが高麗と朝鮮時代における仏典刊行事業に由来するという事実

は、本書と韓国仏教が密接な関係にあったことを意味する。そこで、今回の『経論』韓国伝本六巻の再発見が韓国学界における本書への関心を高め、それを契機として智儼と法蔵以前の華厳教学及び南北朝仏教に対する研究が大きく進展することが期待される。

このような見通しのもと、本稿では既存の研究を踏まえて『経論』の伝来状況と思想的特徴を考察し、東アジア仏教思想史において本書が占める位置を明らかにしたい。

一　霊弁と『華厳経論』

（一）霊弁の伝記

五世紀末から六世紀初めに活躍した霊弁（四七七～五二二）の行跡を伝える資料は少ない。唐初期に法蔵が編纂した『華厳経伝記』（以下、『伝記』）に収録された「霊弁伝」が最古にして最も重要な資料であり、後代の資料はこれを敷衍したものに過ぎない[5]。『伝記』に少し先立つ七世紀中頃に、道宣によって編纂された『続高僧伝』には、南北朝時代から唐初期にかけて活躍した高僧たちの伝記が多数収録されているが、その中に霊弁に関する記録は見られない。この点から推測すると、『続高僧伝』が編纂された時期、霊弁はまだ長安の仏教界にあまり知られていなかったと考えられる。これは、霊弁が主に五台山（清涼山）で個人的修行と著述活動に専念しており、その門徒勢力がまだ大きくなっていなかったためだと思われる。霊弁が長安の仏教界に知られるようになったのは道宣示寂後のことで、そのきっかけは六八三年文殊菩薩に祈るために五台山を訪ねた長安出身の僧侶道賢（他の版本によると通賢）と玄爽房等が五台山近くの寺（并州童子寺）で霊弁が著わした『経論』を見つけ、長安に紹介したことだった。『伝記』を著した法蔵もこれを通じて霊弁と『経論』を知るようになったと思われる。

『伝記』の記録によると、[6]霊弁は長安の北部の太原晋陽（山西省）出身であり、幼くして出家し、数多くの経典を学んだ。彼は、特に『華厳経』に関心を持ち、『華厳経』の深奥を知るため五台山に入り、文殊菩薩に加護を求めた。『華厳経』に頂礼し、ひざまずいて切実に文殊菩薩に祈る過程で、足にけがを負うこともあった。しかし一年余り、このような激しい苦痛に耐えながら祈祷を続けた結果、遂に空から「祈祷を止め経典を見よ」という声が聞こえた。それで直ちに経典を紐解くと、経典の教えが全て理解できた。これを機に五一六年正月から、五台山清涼寺で、自分が悟った『華厳経』の教えを解説する『経論』の執筆を始め、一年後には懸兌山（他の資料によれば懸瓮山）の嵩厳寺に移り著述を続けた。その後、彼のうわさを聞いた北魏の皇室からの招きで洛陽の宮廷で生活することになる。彼はこの間、宮廷の中で『華厳経』と『大品般若経』を講義するかたわら、弟子たちとともにさらに『経論』の執筆に励んだ。『経論』は五二〇年九月に百巻本として完成した。その後、五二二年正月、霊弁は四六歳で示寂した。彼の死後、当時皇帝であった孝明帝は『経論』を一切経に編入する勅命を下し、弟子である道昶、霊源、曇現（曇顕）等も師の著作が逸失しないようこれを浄写して世に広めた。

以上のような伝記からすると、霊弁は『華厳経』を重んじ、その思想を宣揚しようと努めた人物であったと考えられる。また宮廷に招かれ『華厳経』と『大品般若経』を講義したという記述から、般若思想にも精通していたことが窺える。実際に現存の『経論』には鳩摩羅什訳による中観系論書が頻繁に用いられており、彼が般若・中観の思想を重視していたことがわかる。にも拘らず『伝記』が霊弁の『華厳経』に対する信仰をことさらに強調するのは、本書がそもそも『華厳経』信仰者と研究者を顕彰する意図で著されたものであるからであろう。霊弁の仏教思想を正しく理解するためには、『伝記』だけではなく、『経論』の内容自体を検討することが不可欠である。

（二）『華厳経論』の伝来と現存状況

『伝記』に記されているように、霊弁の『経論』は、五一六年から五二〇年まで五年を費やし百巻本として完成された。その後皇帝からこれを一切経に編入して広めるよう勅命が下され、弟子たちも本書の普及に尽力したと伝えられる。ところが現在の資料の中にはこの本が南北朝時代の仏教界で広く読まれた痕跡は認められない。法蔵の『伝記』以前の仏教文献の中には本書に対する言及が無く、法蔵自身も『伝記』の記述から推測できるように、六八三年に道賢や玄爽房らが本書を太原地方からもたらすに至って初めてこれを知ったと思われる。つまり唐初期まで『経論』は仏教界に流布することがなく、霊弁と彼の弟子たちが活躍した太原地域においてのみ読まれていたのである。このように『経論』は、撰述後に当時の仏教界では広く流通しなかったかのごとくであるが、これは一方では現存する文献から窺い知るという制約があるからであり、他方では霊弁以後、思想界に変化があったことに起因すると考えられる。

霊弁の後半生、北中国の仏教界には『十地経論』に立脚する地論宗が興起した。霊弁がまだ五台山にいた五一一年、北魏の都洛陽で菩提流支と勒那摩提によって『十地経論』が翻訳され、その後彼らの弟子たちを中心に、唯識思想に基づく地論学の研究が活発になっていった。以後地論宗は北朝仏教界の中心的思潮になり、それが唐初期まで続く。このような新しい仏教思想の潮流の中、前世代の僧侶たちの著作はもはや時代遅れになり、次第に顧みられなくなっていったが、霊弁の『経論』も同じであったと思われる。特に地論宗では、『華厳経』を重視し、その研究が大きく進んでいたため、地論宗の発展以前に成立した『経論』の素朴な『華厳経』理解を学ぶ必要もなかったのであろう。しかしながら、本書が当時の仏教界に及ぼした影響が皆無であったとは見なしがたい。後述するが、『経論』には、以後地論宗で主に使われる概念の萌芽が認められる。これを考慮すると、最初期の地論宗の教理形成に本書が影響を及ぼした可能性が高い。ところが、地論宗の教理が確立して以降は、地論

宗独自の議論が中心になり、もはや霊弁の『経論』は顧みられなくなったと推察される。

道賢等が五台山から持ち帰った『経論』は直ちに長安の仏教界に広まったと伝えられるが、そこで重要な役割を果たしたのが、華厳教学の完成者である法蔵であったと考えられる。法蔵は智儼から学んだ至相寺の僧侶であり、五台山の玄徳寺で『華厳経』を賛仰していた。これからすると道賢も法蔵と同様に智儼の門下で華厳学を学んだ人物である可能性が高い。仮に二人の関係がこのようであったならば、おそらく法蔵に『経論』を紹介したのは道賢ではなかったかと思われる。法蔵は『経論』を『華厳経』に関する中国初の本格的注釈書として重視した。彼は『伝記』の中で霊弁の行跡と『経論』について述べ、また自身による『華厳経』の注釈書である『探玄記』の中でも、『華厳経』に対する古今の注釈書に言及する際に世親の『十地経論』に続いて霊弁の『経論』を挙げ、その内容を褒め称えている。

このように霊弁の『経論』は法蔵の高い評価を得て唐の仏教界に広まったと考えられる。敦煌文書の中には唐代に筆写されたと思われる『経論』の断簡が多数見られるが、[7]これは本書が当時広く読まれていたことを裏付ける。また『経論』は同時期の新羅や日本にも伝わった。新羅における『経論』流通に関する直接的な資料は残っていない。しかしながら日本華厳宗成立の基礎を築いた新羅の審祥が日本にもたらした書の中に『経論』が含まれていることから、[8]本書が当時の新羅では『華厳経』を理解するための主要文献だったことがわかる。また同じ時期、本書が日本でも広まったことが奈良時代の写経記録から窺われる。こうした写経の底本は審祥がもたらしたものであろう。[9]当時新羅は唐を、日本は新羅を通じて華厳学を受け入れたが、その過程で他の華厳学文献とともに霊弁の『経論』も伝わっていたのである。

唐代以後の中国における『経論』の流布状況は不明であり、宋代以後の華厳学文献の中に本書についての言及はほとんど見られない。おそらく唐末の混乱期に数多くの仏教典籍が散逸した際に、本書も失われたのだと思われる。これに対して、韓国と日本では、その後も暫くは本書が読まれていたようである。韓国の場合、義天が高

麗中期に様々な経論の注釈書を集めて編纂した教蔵の中に本書が含まれていた。また朝鮮前期に刊経都監で高麗時代のものを底本にして新たに経蔵が刊行された際にも本書が収録されていたと思われる。日本でも平安時代から鎌倉時代にかけて本書が華厳学の主要文献として広く読まれていたことが当時の仏典目録などからわかる。ただし、この時期に用いられた『経論』は全帙ではなく五十巻の落帙本であったと思われるが、これは審祥が奈良時代に本書を伝えて以来、さらに他の版本が将来されることがなかったためであろう。つまり審祥による伝本そのものがそもそも百巻のうち六十五巻のみであり、その後完全に揃っていた前半の五十巻だけが筆写されて伝わり、残りの十五巻は散逸してしまったのである。[10]

このように中国に比べて韓国と日本では比較的後代まで『経論』が読まれていたが、さらに時代が下るにつれ両国でも次第に顧みられなくなった。朝鮮中期と江戸時代以後、両国の仏教界において、この本が流通した痕跡はない。韓国では国家による仏教抑圧により禅宗を除いた教学仏教が衰退し、日本でも実践を重視する浄土宗と禅宗などが勢いを増す中で華厳宗のような教学中心の仏教は衰退した。このような状況の中で、霊弁の『経論』は忘れられていったのだと思われる。

近代に入って過去の仏典に対する関心が高まり、これらを再収集する動きが現れたときには、すでに『経論』はほとんど散逸してしまっていた。二十世紀前半、日本で続蔵経を刊行した際、霊弁の『経論』は一巻（巻十）のみが確認され収録された。続蔵経に収録されたこの本は鎌倉時代の華厳宗の僧侶、明恵が筆写したものを底本とするものであった。[11]『経論』の残りの部分は、長い間知られていなかったが、一九三〇年代に入って韓国の松広寺に六巻（巻五一～五六）が所蔵されていることが確認された。義天が編纂した続教蔵の刊行と流布について研究した大屋徳城氏は、後の続教蔵集修本を列挙する中で松広寺所蔵の霊弁『経論』六巻（巻五一～五六）に言及した。[12]しかし、大屋氏は特別な奥付のないこれらの書物を朝鮮初期に重修された続教蔵の一部と推定するにとどめ、本書の性格や価値については別段言及しなかった。学界において本書の存在が本格的に注目されたのは一九

五〇年代以降であった。一九四五年以前、韓国に渡っていた日本人学者佐藤泰舜氏は松広寺の許諾を得て松広寺蔵経閣に所蔵されていた本書を借覧した後、その版本と内容を簡潔に紹介し、これによって初めて本書の内容とその価値が学界に知られるようになったのである。(13) 佐藤氏も大屋氏と同様に、本書の板刻形態などから見ると高麗時代の版本を底本にして再板刻・刊行されたものであり、朝鮮時代に刊経都監から高麗の続蔵経（教蔵）を底本にして再刊された本の一つと推定した。(14)

松広寺本六巻の発見によって『経論』百巻本の中、七巻の存在が確認されたが、残念ながら松広寺本六巻は、以後の研究において存分に活用されることがなかった。佐藤氏の借覧以来、本書の行方は全くわからなくなってしまったのである。佐藤氏の借覧後、松広寺に返還されなかったのか、それとも返還はされたが後の朝鮮戦争時の火災等で焼失したのかも不明である。それ以来、日韓のどちらでも確認されていない。六巻からなるこの本は『経論』の内容を理解するにあたり大いに役立ったはずであるが、消失後は、佐藤氏の紹介と彼の論文に引用された幾つかの句に基づいてこの本の内容を理解するしかなかった。ところが近年、『経論』の筆写本がソウル大学校奎章閣に所蔵されていることがわかった。(15) 佐藤氏の論文に紹介された原本の写真と対照した結果、この本は原本にきわめて忠実な筆写本であることが判明した。したがって原本が消失した今、その内容を伝える最も重要な資料になると考えられる。

一方日本では、一九五〇年代、正倉院に所蔵されている古写経を調査する過程で『経論』五巻（巻三・十四・十六・十七・十八）が新たに発見された。(16) 巻子本であるこの五巻は奈良時代の写経形態を示すもので、奈良時代末期から平安時代初期の間に筆写されたものと考えられる。その原文は各巻の冒頭部の写真とともに活字化され一般に公開された。(17) この五巻の発見により、続蔵経に収録された一巻を含め、日本に現存する『経論』は計六巻になった。

さらに近年、二十世紀になって発見された敦煌文書の中にも霊弁の『経論』の一部断簡が残っていることが確

認された。[18] スタイン文書の中のS三九六〇、S三九八六、S三九八七などに収録されているこの断簡は『経論』筆写本の断片を集めたものであり、各巻それぞれに数行から二十行余りしか残っていない。したがって、本書の内容をまとまった形で伝えるものではないが、『経論』の思想的特徴を示す用語が含まれており、その資料的価値は決して少なくない。

現在『経論』は、以上のように韓国と日本に各六巻ずつ総計十二巻、そして敦煌文書の中に一部の断簡が残っている状況である。全体百巻に比べると極めて少ない量ではあるが、『経論』の構成及び内容などを理解するには十分な量が確保されていると言えよう。

二　『華厳経論』の思想的特徴

霊弁撰『経論』の示す思想的特徴は先行研究によって大部分が解明されている。本書の再発見後、いち早くその内容を紹介した佐藤泰舜氏は『経論』の思想傾向に対する全体的な性格と中国仏教史の中における本書の位置づけを考察した。[19] その後、木村清孝氏と石井公成氏が『経論』の中の主要概念を具体的に分析して、その思想的特徴を解き明かそうと試みた。[20] 特に佐藤氏はその研究の中で、本書が当時中国仏教界の主な思潮であった大乗空観（無相大乗）を基礎にしながらも、真如法性を重視する妙有思想の傾向を示しつつ如来蔵縁起の傾向を帯びた唯心思想をも示しており、以後登場する一乗円教思想すなわち華厳教学の基礎になったとする。これらの研究を通じて明らかにされた『経論』の思想史的位置づけは、基本的に現在でも承認されている。ただし佐藤氏が一多相即・無尽円融のような華厳教学で言うところの法界無尽縁起思想は本書にはまだ見られず、その萌芽のみが認められると考えるのに対し、木村氏は『経論』の仏身思想と真如観の分析を通じて、後代の法蔵に見られるような無尽縁起思想と同質の思想がすでに本書には表れていると考え、本書の思想を華厳教学の先駆けであると評価

している。一方、石井氏は、南北朝時代の地論宗などで主に使われた「縁集」概念が本書の中に表われていることに注目し、これを分析した結果、仏教経典中の心識説を理解する過程で伝統的な中国思想の影響を受けて生じたとされる「縁集」という概念の形成過程に『経論』が一定の役割を果たしたことを解明した。

これらの先行研究を通じて『経論』の思想的特徴とそれが中国仏教思想の展開過程で占める位置がある程度明らかになったと考えられる。以下では、これらの研究成果を踏まえつつ、韓国伝本再発見分をも含めて本書の内容をあらためて吟味し、その思想的特徴を考察する。

(一)引用された経論から見る思想的傾向

『経論』の中で『華厳経』を除いて一番頻繁に引用されている文献は『大智度論』と『十住毘婆沙論』である。『大智度論』は『摩訶衍論』という名前で頻繁に引用されており[21]、『華厳経』の十地に対する解説書である『十住毘婆沙論』は十地品の内容について説明している巻五十一から五十六の部分で度々引用されている。これらの文献は鳩摩羅什が翻訳したもので、般若空観思想に基づいている。すでに見たように、霊弁は宮廷に招かれ『大品般若経』を講義したほど般若思想に精通していた。そして彼が著した『経論』にこのような般若空観思想に基づいた諸本が主に引用されていることは、霊弁の思想的基盤を反映するものと考えられる。実際に『経論』は、既存の諸研究で明らかにされたとおりに、全体的に般若思想に即しており、これは当時の仏教界の一般的傾向に通じるものと思われる。

『経論』では鳩摩羅什訳般若系論書を除いて、文献名を明示する場合は少なく、ほとんど「如経中説」とだけ示して、経典の内容を引用している[22]。ところが、このように「如経中説」と引用された経典の中で特に思想的に重要な経典として、求那跋陀羅訳四巻本『楞伽経』がある。『経論』では本書を引用するのみならず[23]、心識説に関する説明においても、本書の内容に基づき、心を真心(真識)、転心(転識)、業心(業識)などに区分している。

心識説が『経論』の主たる内容であるという点で四巻本『楞伽経』の影響は特に重要であると言える。『華厳経伝記』に記録された霊弁の伝記の中には『楞伽経』に関する業績は記されていないものの、『経論』のような引用の仕方からすると、四巻本『楞伽経』は霊弁の思想形成に般若系経論や『華厳経』に劣らぬ多大な役割を果たしたと考えられる。一方、その本文は直接引用されていないが、求那跋陀羅訳『勝鬘経』に影響されたと思われる部分も『経論』には見られる。[24] おそらく霊弁は四巻本『楞伽経』のみならず、求那跋陀羅が翻訳した他の経論からも思想的影響を受けている。彼が本書において「如経中説」とのみ記して引用している場合、そのほとんどは『華厳経』からの引用である。この点、『経論』において四巻本『楞伽経』は『華厳経』と並んで重視されていると考えられる。

このように『経論』には羅什訳『大智度論』・『十住毘婆沙論』とともに求那跋陀羅訳経典の直接的・間接的影響が見られる。これらの文献の引用の仕方は『経論』の思想的傾向をはっきりと示すものである。先行研究が指摘しているように、『経論』は般若空観思想に基づきつつ如来蔵縁起の色彩を帯びた唯心思想を示しており、これは鳩摩羅什と求那跋陀羅による翻訳経典の思想を反映したものである。『経論』はこの二つの思想を矛盾のないものと前提し、それに基づいて『華厳経』を解釈している。これは『華厳経』が元来この二つの思想を総合した性格を持つためであると言える。霊弁はこの二つを『華厳経』理解のための基本思想と考えていたのだろう。本来は思想的に異質な般若空観思想と唯心思想は、中国において南北朝時代を境に融合された。それに基づいて華厳教学という中国的一乗思想が成立したわけであるが、こうした空観思想と唯心思想が融合する先駆けこそがこの『経論』であったと考えられる。

（二）　唯心思想の立場

以上で考察したように『経論』は、般若空観思想と唯心思想に基づいている。特に思想史的に注目されるのは

唯心思想との関わりである。般若空観思想が当時既に中国仏教界に受容されていたのに対し、唯心思想はこの時期に至ってやっと受容され始めたからである。初期の研究においても、『経論』を中国の唯識思想関連文献の中で現存最古のものとして注目し、その研究を通じて中国仏教界に唯心思想が受け入れられる最初期の様子を明らかにしようとする試みがなされていた。

『経論』の唯心思想は求那跋陀羅四巻本『楞伽経』に説かれている心識説をもとに展開されている。『経論』では、心を真心と転心、業心あるいは真識、転識、そして業識に区分するが[25]、これは四巻本『楞伽経』が心を真相、転相、業相など三種類に区分するのに対応している[26]。「こころ」を心と識の二種類の語を用いて表すのも、両者を区分しない四巻本『楞伽経』に従っている。四巻本『楞伽経』は八識説を取るが、『経論』はこれを継承しつつも、第八識と前七識をそれぞれ真心（真識）と転・業心（転・業識）に区分している。したがって真心（真識）は浄識として真実であるが、転・業心（転・業識）は染汚識として認識され妄想になり[27]、真心は真理の世界である涅槃をもたらすが、妄想は倒錯した認識による現実への執着を招き、生死の輪回を経験させる[28]。しかし真心と転・業心は一心両面、すなわち不一不異なものであり、したがって涅槃と生死がこころに起因するという唯心思想に帰結する[29]。ただし、この時の真心がこころの本来の姿（性）であるのに対し、転・業心はこころ本来の姿から離れた妄想（非性）なので、こころ自体は真心である。このような点で『経論』は真心縁起の思想傾向を示すものであると考えられる[30]。したがって、『大乗起信論』で本格的に展開されて以降、中国を含めた東アジア仏教界の有力思想となったと考えられる「真心縁起」の思想が、『起信論』の出現以前すでに中国において独自的に発生していたとみなすことも可能である[31]。しかし『起信論』以後の真心縁起思想が「真心から諸法が縁起する」と説くのとは異なり、『経論』は「涅槃と生死がこころに起因する」とは言うものの、「真心から諸法が縁起する」という発生論的な説明をしない。つまり修行者自身の成仏に関して、外部の対象世界を如何に認識するか、あるいは諸法の本質が何であるか等に関しては説明しても、外部の対象世界が発生する過程に関しては述べ

ていないのである。むしろ諸法に関しては、それが不生・不滅・無来・無去であるゆえ無住であるという点のみが強調されている。[32] このような点において、『経論』の唯心思想、あるいは真心縁起の思想と後代のそれは大きく異なると思われる。基本的に般若空観を重視する『経論』の思想的傾向からすると、後代のような発生論的な唯心思想は本書にはそもそも馴染まないのであろう。

（三）　真如観の重視

前項で見たように『経論』は、真心縁起的な唯心思想に基づき、涅槃をもたらす真心体得の方法として真如観を提示している。誤った認識から離れ、正しい認識を得るための具体的方法として、本書では観法を利用した説明がしばしば援用されるが、[33] 真如観はこのような観法の核心として提示されている。

『経論』現存箇所の中で、真如観を比較的具体的に言及しているのは、「十地品」の中、第三地である明地について説明する巻五十三の部分である。ここでは涅槃に至る段階的な観法として、①世諦因縁観、②第一義真如観、③依衆生妄集苦煩悩観、④報浄涅槃地大楽無為観、⑤深起無量大慈悲観の五つを提示している。この中、一番目の世諦因縁観の内容は無常、苦、無我、不浄などを認識することによって、現実世界である世俗の虚しさを悟らせるものである。[34] これに対し第一義真如観は、あらゆる存在の平等を認識させることで、真理の世界である第一義諦を悟らせるものである。[35] 世諦因縁観により世俗のむなしさを悟り真理を追い求める人々は、第一義真如観によって無漏真如の実相を体得するようになる。真理の体得は（第一義）真如観で行われ、三番目の依衆生妄集苦煩悩観以下は、真如を体得した菩薩が衆生のために実践すべき菩薩行を具体的に述べている。このように世諦因縁観と（第一義）真如観は、それぞれ世俗のむなしさに関する悟りとそれに基づいた真如、すなわち真心の体得の方法として提示されており、前者が大乗の空観に基づいた悟りであるのに対し、後者は唯心思想に基づいていることがわかる。つまり空観の悟りをもとにして真如（＝真心）を体得する修行法が段階的に述べられてい

るのである。

このように空観をもとにして真如観を築くという説明は、他の箇所でも見られる。「十住品」について説く巻十七では、第七の不退転住を説明する中で、不退転決定智を得る段階を、①住堅固地と②真観平等、③果調柔浄の三つに分けて説明している。[36] その一番目の住堅固地は、大乗智不二観に基づいて、有無を区分しない空観を悟ることであり、二番目の真観平等は真理を体得する真如観とそれが完成された満足清浄観からなる。さらに「賢首品」について説く巻十四にも真理を悟る方便因にあたる如実観とともに、真如を悟る真如因としての真如観が述べられている。如実観は無我と衆生に対する慈悲、真如観は真理を体得する不思義智とされている。[37]

このように『経論』の中の真如観は、真理そのものである真如を空観に基づき体得することをその内容とする。その具体的内容を前の真如観の内容から考えると、諸法が不生・不滅・非前・非後・無作・無起・無来・無去であるゆえ、不住平等であることを悟るものと理解できる。実際に『経論』では、真如観のような内容を不住道観や不住道智浄などで表現している。すなわち「十住品」について説く巻十六では、第三の修行住について述べながら、悟りの三段階を、①如実観、②不住道観、③果増上観と説明している。[38] その如実観と不住道観の内容は、それぞれ巻五十三に提示される世諦因縁観及び第一義真如観に通じる。また「梵行品」について説く巻十八でも、般若の知慧を如実慧と不住道智浄に分けて説明している。[39] 前者は世間と出世間の不二を悟る空観の知慧であり、後者は生死と涅槃が絶対的なものではなく不定であることを悟る知慧である。ここでは空観のみ体得しても不住道を修しない限りは、完全なる悟りを得られないということが述べられている。[40]

このように不住体得を内容とする真如観は、巻十七の不退転住の中で、不住として明示されている。ここでは『華厳経』の「知一即是多、多即是一、随味知義、随義知味、知非有是有、知有是非有、知非相是相、知相是非相、知非性是性、知性是非性」の内容が、そのまま真如観の内容であり、この一節の中の「一」と「多」などは自性がないゆえ、『華厳経』に説かれる「無碍平等」が可能であると述べられている。[41] さらに真如心と妄想に関

しても不住の観点から無障碍であると言われる。[42] 他にも巻十八の「初発心功徳品」に関する説明の中でも、「大・小」などの対立物は、本来自性がないので、互いに障碍することはないとされている。[43]
『経論』の中で、真如観の内容として提示される『華厳経』の内容は、後代の華厳教学で無尽縁起を語る際にその根拠とされる部分である。このように、不住に基づいて相対物の無碍を述べる『経論』の説明は、華厳教学における無尽縁起に対する説明と実質的に同じものであると言えるだろう。[44]
『経論』では真如（＝真心）を体得するための真如観を重視するものの、真如観を究極的な修行法としているわけではない。すでに見たように真如観の次の段階として、依衆生妄集苦煩悩観—報浄涅槃地大楽無為観—深起無量大慈悲観や果増上観、果調柔浄などが提示されており、これこそが真如観を通じて真如を体得した後に、衆生のための実践を遂行することで初めて到達しうる究極的な境地とされているのである。

（四）　法身観と縁集説

ここまで検討した内容以外に『経論』に現われる主な思想内容としては法身観と縁集説などがあげられる。木村清孝氏は『経論』の仏身観に対する分析を通じて、本書の法身思想の特徴を明らかにした。[45] それによれば、『経論』の仏身観は主に、法身・応身の二身観である。この場合の法身は真心の顕現であり、具体物としての応身に対する相対的概念である同時に、応身と法身をあわせた仏身全体を意味している。そして法身は応身と一体でありながら、同時に多様な応身の同質性を保障する根源的な存在であり、両者は一多無碍の関係にある。また法身に対して、全世界がその中に含まれつつも互いに通じることを「身蔵不思義」で表現している。[46] この場合、法身の「身蔵不思義」は、法身が世界全体を支え包摂し、あらゆる存在の無障碍を保障する根源的な存在であることを述べていると思われる。木村氏によれば、このような法身に対する「身蔵」の概念はおそらく如来蔵的な発想によるものであり、根源的かつ絶対的な仏を意味し、華厳教学の仏身観と通じる。華厳教学では、十仏、十

身などの仏身説を提示しながら、その根底に「一法身」を想定し、さらに多様な仏身の間の一多無碍を説くが、『経論』の仏身観こそがそうした華厳教学の仏身観の先駆けであるという。無相と非自性に基づく相即相入を真如観の立場から説く『経論』の思想を華厳教学の無尽縁起思想と同質的なものと見なしうるのと同様に、仏身観においても両者の同質性が確認されると木村氏は考えるのである。

一方、石井公成氏は『経論』に用いられている「縁集」という用語の思想史的意味を検討した[47]。それによると縁集という用語は、中国南北朝時代の地論宗で発展し、以後天台宗に継承された概念であり、衆生の生死を引き起こす「有為縁集」、聖者たちの涅槃を引き起こす「無為縁集」、そしてこの二つの縁集を引き起こす主体に関する「自体縁集」に分けられる。初期の地論宗では、有為縁集と無為縁集のみを設定し、発生主体については「自体真如」と表現したが、後には自体（真如）にも縁集を認め、自体縁集が設定された。ところが地論宗と直接関係のない『経論』にも「縁集」という用語が使われており、有為縁集と無為縁集及び自体と通じる概念も見られることが注目される[48]。『経論』は地論宗が起こって間もない時期に著されたものではあるが、地論宗関係文献を全く引用していない点から見て、地論宗が『経論』に影響を与えたとは考え難い[49]。したがって、地論宗が唯心思想を本格的に展開する以前に霊弁も既に唯心思想的傾向を示していたように、「縁集」という概念も地論宗によって確立される前に霊弁や彼が属した集団において既に用いられており、それが後の地論宗における縁集概念の形成に重要な役割を果たした可能性がある[50]。『経論』の内容から見ると、本書に見られる縁集の概念は、おそらく求那跋陀羅訳四巻本『楞伽経』と『勝鬘経』に由来するものと思われる。

このように霊弁の『経論』に見られる縁集概念は、後代の地論宗の縁集説と深い関連があるように見えるものの内容的差異も認められる。『経論』では縁集を述べながらも「縁集であるがゆえに無相である」と言う空観の立場を堅持しているのに対し、地論宗の縁集説はこのような空観的色彩が薄い。この差は、般若空観思想を重視する霊弁と、唯心縁起に立脚する地論宗の思想的傾向の違いを反映するものと見なしうる。

結語

以上、霊弁撰『経論』の伝来状況と思想的特徴を検討した。本来百巻本から成る大著であった本書は、現存最古の『華厳経』研究書として東アジア仏教史上重要な意味を持つ。本書は歴史の流れの中で地論宗などの新理論の登場により一度はその存在が忘れられたものの、唐初期に華厳教学を集大成した法蔵によって注目され再び仏教界に知られるようになった。以後華厳宗の発展とともに、本書は東アジア仏教界に流布したが、教学仏教の衰退に伴い、いつしか人々の前からその姿を消していった。ところが二十世紀に入り、教学仏教への関心が甦るなか、忘れかけられていた本書の一部が発見されるにおよび、その仏教思想史的意義により再び注目を集めている。

『経論』の現存部分から窺われるその思想的特徴は、当時の仏教思想の中心であった般若空観思想を基礎としつつ、新たに翻訳された経典から唯心思想を取り入れたところにある。特に求那跋陀羅訳四巻本『楞伽経』の心識説をもとに真心を強調している点は、以後東アジア仏教界の中心的思潮となる真心縁起思想の先駆けとして注目される。ただし『経論』の唯心思想は、般若空観から大きく離れることなく、発生論的な傾向を見せる後代の真心縁起思想とは異なるものであった。真理に対する理解に関しては、真如（＝真心）を体得する真如観が強調されている。これは世俗的認識のむなしさを悟る空観を体得した後に、あらゆる存在の無相平等と不住を悟ることと説明される。本書ではこのような真如観を通じて、あらゆる物事の相即相入が肯定されており、これは華厳教学が強調する無碍なる法界縁起思想の先駆けと見なされる。また本書には、他にも、後代の仏教学で重視される法身思想や縁集説などが見られ、この概念の形成と変化過程を究明する糸口となる。こうした『経論』の思想内容は南北朝時代前期の『華厳経』理解を伝える資料として重要なのはもちろん、後の東アジア仏教思想の展開過

程を理解する上で多くの示唆に富んでいる。今後、本書に対する研究が活発になれば、東アジア仏教思想に関する理解がより深まるものと思われる。

すでに述べたように『経論』は、現在韓国と日本に六巻ずつ計十二巻、そして敦煌文書の中に一部の断簡が残る。近年再発見された旧松広寺所蔵本は、伝写本ではあるものの、『経論』の内容解明において極めて重要である。今回の再発見を機に、本書に対する関心がいっそう高まるであろう。高麗と朝鮮時代に刊行された他の版本の発見も期待したい。

＊本稿は普照思想研究院編『花嚴經論』（佛日出版社、二〇〇三年）に解題として掲載された韓国語の論攷を翻訳し、若干の修正を加えたものである。

註

（1）智儼と法蔵以前の『華厳経』に関する研究については、木村清孝『初期中国華厳思想の研究』（春秋社、一九七七年）三四～四八頁参照。
（2）佐藤泰舜「霊弁の華厳経論に就いて――新発見六巻分の解説」（『印度哲学と仏教の諸問題――宇井伯寿博士還暦記念論文集――』岩波書店、一九五一年）。
（3）尹善泰『新羅統一期王室の村落支配――新羅古文書と木簡の分析を中心に――』（ソウル大学国史学科博士論文、二〇〇〇年）三六頁。
（4）佐藤泰舜前掲論文、新藤晋海「霊弁述華厳経論新発見分の紹介」（『南都仏教』九、一九六一年）、木村清孝前掲書二七六～二八三頁、石井公成「敦煌写本中の霊弁『華厳経論』断簡」（鎌田茂雄博士古稀記念会編『華厳学論集』大蔵出版、一九九七年）。

(5) 法蔵と同時代の人物である慧詳が五台山の仏教関連資料を編集した『古清凉伝』と後代の『華厳感応伝』『華厳感応略記』『華厳感応持験記』などに『華厳経伝記』の内容をもとにした霊弁の伝記が収録されている。
(6) 大正蔵五一、一五七中～下。
(7) 石井公成前掲論文参照。
(8) 堀池春峰「華厳経講説よりみた良弁と審祥」(『南都仏教』三十一、一九七三年)。
(9) 尹善泰「正倉院所蔵新羅村落文書の作成年代――日本の『華厳経論』流通状況を中心に――」(『震檀学報』八十、一九九九年)。
(10) 尹善泰前掲論文(一九九一)参照。
(11) 明恵が筆写した『経論』は、彼が注釈した京都の高山寺に所蔵されている。明恵の筆写本を底本にして作られた続蔵経の『経論』稿本は、現在京都大学図書館の蔵経書院文庫に所蔵されている。蔵経書院は当時続蔵経を刊行した出版社であり、蔵経書院文庫には続蔵経の底本を含め、多数の仏教書籍が所蔵されている。
(12) 大屋徳城『高麗続蔵雕蔵攷』(便利堂、一九三六年)八二頁。
(13) 佐藤泰舜前掲論文。この論文は一九五一年に発表されたが、論文末尾に本来、一九四四年三月三日に執筆を完了したとの記録がある。
(14) 佐藤泰舜前掲論文二五五～二五六頁。
(15) 尹善泰前掲論文(二〇〇〇年)。
(16) 新藤晋海前掲論文。
(17) 『南都仏教』九号から十三号に、一巻ずつ紹介された。
(18) 石井公成前掲論文。
(19) 佐藤泰舜前掲論文。
(20) 木村清孝前掲書二七六～二八三頁(「霊弁の華厳思想」)。石井公成前掲論文。
(21) 『摩訶衍論』が『大智度論』を指していることは佐藤泰舜前掲論文二六七～二六九頁参照。
(22) 現存する『経論』の中で、引用された経典の名を直接あげているのは、巻五十二の尸羅(戒)に関する説明と関連して引

用している『迦葉経』が唯一である（巻五十二、十三下、普照思想研究院編本六八頁）。

(23)「如経中説、如是学無我観、不久当得初地」（巻十六、『南都仏教』十一、一二四下）、「如経中説、有四種禅。一者愚夫所行禅、二者観察義禅、三者攀縁如禅、四者如来之禅。（中略）云何如来禅、謂入如来地、自覚聖智、相住涅槃楽、成弁衆生不思義事、是名如来之禅。」（巻五十四、一三上～下、普照思想研究院編本一四一～一四二頁）などは、それぞれ四巻本『楞伽経』の巻一（大正蔵十六、四八八上）と巻二（大正蔵十六、四九二上）の内容を引用したものである。

(24) 石井公成前掲論文一六八～一六九頁。

(25)「心有八種、略有三相、謂真・転・業差別。」（巻五十五、一一上、普照思想研究院編本一八九頁）、「識有八種、略有三相、謂真・転・業識。」（巻五十五、四上、普照思想研究院編本一七五頁）。

(26)「諸識有三種相、謂転相、業相、真相。」（大正蔵十六、四八三上）。

(27)「転業心虚妄、自心真実。」（巻五十五、一一下、普照思想研究院編本一九〇頁）、「非性者、七心妄想、性者、性浄真如心。」（巻十七、『南都仏教』十二、一一七上）。

(28)「衆生性浄、如来蔵自体、如虚空集涅槃界。」（巻十六『南都仏教』十一、一三九下）、「自心浄非妄想、依彼妄想、故受楽、（中略）以顛倒故、謂得受楽。」（巻五十五、一一上、普照思想研究院編本一八九頁）。

(29)「彼識（＝真・転・業識）、不一不異、集生死涅槃道。」（巻五十五、四上、普照思想研究院編本一七五頁）。

(30) この真心はすべての衆生が持っている如来蔵でもある。「菩薩、以真空般若、知諸衆生具如来蔵。」（巻五十一、一六上、普照思想研究院編本三三頁）。

(31) 佐藤泰舜前掲論文二七九頁。

(32)「菩薩、以実相般若波羅密観衆生五陰十二入十八界十二因縁三界、乃至法界諸熾、然法不生不滅、無来無去、不捨不証。」（巻五十一、一六上、普照思想研究院編本三三頁）。

(33) 木村清孝氏は、霊弁が『華厳経』全体を「『観』によって分類し解釈しようとする霊弁の思考傾向が表われている」と述べている。前掲書二八二頁。

(34) 世諦因縁観の具体的な観法として、さらに如実観、無常観、苦観、無我観、不浄観、尽観、妄想集不住観が提示されている（巻五十三、五下～七上、普照思想研究院編本九二～九五頁）。

(35) 第一義真如観の具体的な内容として、不生観、不滅観、非前観、非後観、非住観、第一義如実観、無作観、無起観、無来観、無去観などの観法が提示されている（巻五十三、七上〜八下、普照思想研究院編本九五〜九八頁）。
(36)『南都仏教』十二、一一二〜一一七頁。
(37)『南都仏教』十、一一二〜一一三頁。
(38)『南都仏教』十一、一三四〜一三六頁。
(39)『南都仏教』十三、一一九〜一二八頁。
(40)「若唯観空、不修不住道智者、則於空相（不？）応証。」（巻十八、『南都仏教』十三、一二七頁下）。
(41)「真如観者、是観有十種。一者、一即多不二浄、如一塵一毛端、一無一相、如法界塵等相、一心一切心亦如是、一塵一毛端、定有一相非無量者、法即自性非従縁集、諸仏聖人、不応従真如一観而得解脱、亦不依一塵一毛端、容一切刹而不迫迮、以一無一相非自性故。諸仏依不二方便善巧般若、一塵一毛端、容一切刹而無所入、微塵世界無増減故。二者、多即一不二浄、多無多相、多即是一、如衆色到須弥山、皆同一色。菩薩、以慧眼、観色心無量相入空、須弥山皆同一切相、般若一観平等解脱故。」（巻十七、『南都仏教』十二、一一七頁上）。
(42)「非性者、七心妄想。性者、性浄真如心。云何不二、如遠近見熱時、炎縁集染浄故。」（同上）。
(43)「八対相即、無障碍浄。一者小大相即、大小非性故、無碍智相応、入如毛端、含受自在、摂示現依果故。」（巻十八、『南都仏教』十三、一三五頁上）。
(44) 木村清孝前掲書二八三頁。
(45) 以下の法身観に関する内容は木村清孝前掲書二七七〜二八三頁によるものである。
(46)「身蔵不思義者、一切世界悉入其中、而無障碍、如処虚空、無有去来、示成敗相、一切円備、充満虚空故。」（巻十、続蔵一―九十三―五、四七二左下・新纂続蔵三、五中）。
(47) 以下の説明は石井公成前掲論文の内容によるものである。
(48)『経論』には「有依集起」と「無依集起」という用語が使われているが、これらはそれぞれ有為縁集と無為縁集にあたる概念であると考えられる。石井公成前掲論文一六八頁。
(49) 菩提流支が翻訳した地論宗の思想的基盤になっている文献は霊弁が活動した時期に翻訳されたが、『経論』がこれらの文

献を参考した痕跡はない。

(50) これに関連して石井公成前掲論文一七二～一七三頁は、地論宗の登場以後広く使われた真如という用語が、『経論』で使われている点も指摘している。仏経の漢訳において、真如という用語が活発に使われることになったのは地論宗の理論的基盤になった菩提流支の翻訳に起因するという。しかし『経論』は菩提流支の翻訳本に影響されなかったにもかかわらず、これらの用語を使用していると言う。『経論』では、求那跋陀羅の翻訳本では「如」あるいは「如如」等に翻訳されたものを「真如」としている。このような用語の使用は、同時期に活動した霊弁が、菩提流支の翻訳に影響された可能性もあるが、逆に霊弁が使った用語が菩提流支の主導した翻訳の用語選択及びそこに基づいた後代の地論宗に影響を及ぼした可能性もあると思われる。

霊弁『華厳経論』における「心」

張　文良

一　はじめに

「心」とは、原始仏教以来重視された概念の一つである。そして、仏教の理論と実践は、この「心」の構成に対する分析や、「心」の浄化への追求をめぐって展開されてきた。このような「心」の内実への探求において、重要な位置を占めてきたのが『華厳経』である。特に「十地品」における「三界唯心」の思想は、後世の仏教思想の発展に大きな影響を及ぼしたことは周知の如くである。中国の仏教思想家たちは、「心」が真心か妄心かをめぐって論争を展開し、この経文に依拠して「心」と世界存在との関係を模索し、またそれにより様々な理論体系を構築した。

本稿が取り上げる霊弁の『華厳経論』は、中国仏教思想家による『華厳経』に対する最初期の注釈書とされるものである。その中の『華厳経』における「心」に対する解釈は、我々が中国仏教思想における「心」の概念の展開を理解する際の重要な示唆を少なからず含んでいる。ただ、残念なことに、霊弁が著した『華厳経論』百巻のうち、現存するのは十二巻のみであり、特に「十地品」の第六現前地に対する注釈の部分が欠如しているため、霊弁の『華厳経論』における「心」の思想の全貌を把握することは、若干の困難が伴うのも事実である。しかしながら、我々は残された資料を通じて、霊弁の「心」の思想を整理し、その思想史上の意義を考察することが可能であると考える。[1]本稿は、その試みの一端である。

二 『華厳経』における「心」

『華厳経』における「心」の意味については、先学により既に数多くの研究がなされている。特に「十地品」における「心」に関しては、玉城康四郎と丘山新による詳細な考察と分析がある。例としては、第九善慧地の中には、菩薩によって如実に知られた「衆生心」の性質に十種（心の種々性、心の多様性、心の生滅性、心の無形体性、心の遍在性、心の明浄性、心の雑染性と無雑染性、心の束縛と解脱性、心の如幻性、心の応現性＝衆生の根機に応じて現わす）があるという。玉城康四郎は、「衆生心」の種々の相に対する分析を通じて、「十地品」における「心」には統一した、または確定した定義がないと考える。[2] また、丘山新は議論を一歩進めて、「十地品」における「心」を「衆生に関する部分」と「菩薩に関する部分」に分けている。前者は衆生の貪瞋痴などの煩悩の心である。しかし、ここでの「心」に対する描写はいずれも心理や精神の次元のものであり、「心」の本質や本性を探究したものではない。したがって、それらは後世に説かれる、「真心」「理心」に相対する「妄心」「事心」とは異なるものである。[3] これに対して、後者、つまり「菩薩に関する」ところの「心」とは、主に菩薩が欲望を厭い離れ、解脱を追求する「心」である。その例に属するものには第二離垢地のいわゆる「十種の意楽」、第三発光地の「十種の作意」がある。丘山新は、特に「初歓喜地」における「発心」概念に注目する。つまり、衆生が充分な善根を蓄積すれば、衆生の「心」は菩提を追求しようとする心を生ずる。この菩提心とは、仏の知慧を追求し、衆生を救度する心である。一旦、この菩提心が生じるならば、凡夫は直ちに菩薩に転生し、凡夫地を超越し、如来家に生まれる。

「十地品」における「衆生に関する」「心」と「菩薩に関する」「心」に対する分析を通じて、丘山新は以下のように結論を述べている。

『十地経』において心とは実体的な・物的概念ではなく、働き・機能 'function, Funktion' などの作用の場、もしくは作用そのものを意味するものと理解されている。それは一定の固定された方向性をもつものではなく、まったくの自由方向性をもったものである。ところでその心なる働きの方向が真理そのものに向かう瞬間、それが発心であり、その状態がいわゆる菩薩としての心のあり方を示している。後世の思弁の解釈家の固定的把握でいうところの理心・真心である。このような方向とはまったく逆にある状態、つまりその動きが虚妄なる三界を対象となし、それに執着するように作用している状態が、いわゆる衆生としての心のあり方である。これが後世に事心・妄心といわれるものに相当する。[4]

以上の丘山新による「十地品」における「心」に対する分析は、我々に大きな着想を提供している。つまり、ここでの「心」は単に修行論の概念にすぎず、後に現れる形而上学的な存在論の概念ではないということである。むしろそれは、衆生が「迷」より「悟」に転ずる枢軸や「場」なのであり、同時に煩悩や解脱の相に繋がる人々の一種の心理状態や精神状態と理解すべきものなのである。

しかし、それと同時に『華厳経』における「心」に関する種々の表現は、後世の注釈者に拡大解釈の余地をも提供した。たとえば、『華厳経』には「菩提心」の殊勝功徳に関する数多くの描写がある。入法界品における「菩提心というものは、つまり、一切の諸法の種子であり、一切の諸仏法を生ずることができる。菩提心というものは、つまり、良い田畑であり、衆生の白浄法を養うことができる。菩提心というものは、大地であり、一切の諸世間を持つことができる[5]」という内容は、文学的な表現を用いて、「菩提心」が一切の悪法を対治し、一切の善法を生ずる働きを表している。ここで「菩提心」は煩悩の世界より解脱の世界へ、そして凡夫衆生より仏菩薩へと向かう出発点であり、「心」の徹底した転換だと見なされている。それは本来、経験世界の心理状態や精神状態に属するものであるが、『華厳経』はその「普遍性」や「清浄性」、または「超越性」といった表現に対し、構想されたのは確実に後世と考えられる形而上学的「理心」や「真心」に思想の基礎や素材を提供してい

る。たとえば、霊弁は『華厳経』の「菩提心」を「菩提心蔵、過一切世間境界所知[6]」と注釈し、「菩提心」を人間の言語思惟が把握できない超越的な存在と見なす如くである。

三 「心」と真如

霊弁が六十巻『華厳経』を注釈した当時（五一六〜五二〇）は、仏駄跋陀羅の六十巻『華厳経』の訳出（四二一）から既に百年近くが経っているが、その間に『涅槃経』（四三〇年に宋の地に伝わる）、『勝鬘経』（四三六年）、『楞伽経』（四四三年）、『宝性論』（五〇八年）、『十地経論』（五一一年）、『入楞伽経』（五一三年）、『解深密経』（五一四年）など涅槃系、如来蔵系、唯識系の経論が次第に訳出されていた。よって、それらの経論における仏性思想、如来蔵思想、唯識思想などが、霊弁の仏教思想に影響を与えたことは想像に難くないところであろう。『華厳経論』では、特に『華厳経』の「心」の解釈において、それらの思想が霊弁に与えた影響が看取される。

まず、注目に値するのは、霊弁が菩薩の「同真如相心念処観」を論じるとき、真如の概念を結合して衆生の「心」を分析する点である。『華厳経』では、衆生の心とは貪瞋痴を満たす煩悩の心であり、穢れの心であると説かれるが、菩薩の「同真如相心念処観」の中では、「心」は因縁和合して生じるので自性がないという。

> 菩薩観内心有三相。生、住、滅。作是念、是心来無所従、去無所至、但依因縁内外和合、生是心念。無有定相。不在内、不在外、不在中間。離十八界住処。無性無相。無有生者、無使作者。外有種種雑六塵因縁、内有顛倒心想生滅相続。故強名為心[7]。
>
> 菩薩は内心に三つの相があることを観ずる。つまり、生、住、滅というものである。次のように考える、この心は生じるとき始まりがなく、滅するとき終わりがなく、ただ因縁に依って内と外が和合して、この心念を生ずる。（この心に）固定したすがたはない。内にもなく、外にもない、中間にもない。十八界という住処

から離れている。性も相もない。生ずるものがなく、作るものがない。外に種々の雑な六塵因縁があり、内に顛倒心想が生じたり滅したりしながらたえず続く。故に強いて心と名づけるのである。

つまり、衆生の心念は、いずれも人々の主体の認識作用（心想）と外部の認識対象（六塵）との相互的に作用しあう結果であり、因縁より生じる法である。それゆえに「固定したすがたがない」のであり、実体もないという。言い換えれば、「心」は現象的のレベルでいえば煩悩の心であるものの、本質のレベルではやはり無自性の存在であり、空なのである。しかし、人々の思考習慣では、一旦一つの名称を見るならば、自ずからこの名称に対応する対象や実体が存在すると考えがちである。たとえば、「心」という名称を見ると、人々は自ずから実体性を持つ「心」が存在すると考えてしまうが、実際には固定的、不変な「心」は存在していないのである。人々のこの種の思惟の習慣を取り除き、人々が実体性のある「心」を追求しようとすることを阻止するために、霊弁は「強いて心と名づける」という命題を提出した。つまり、「心」という概念はあくまでも一種の善権方便であり、「心」という概念に対応する「心」が存在することを表していないのである。

また、霊弁は「相」と「性」の両面から「心」の特性、「心」の相体空、そして心性の不生不滅を把握する。

如是心中、実心相不可得、是心性不生不滅。……心不自知、何以故、心相空故。是心本来無有実法、与諸法無合無散、亦無前際后際中際。但顛倒虚誑生是心。空寂無我無我所。非性者、七心妄想是。性者、性浄真如心。(8)

このような心の中に、実は心相を得ることができず、この心性は不生不滅である。……心を自ら知ることができない、なぜなら、心のすがたが空であるからである。この心は本来実体の法がなく、諸法と結合したり離散したりすることがなく、さらに前際、後際、中際もない。ただ、顛倒虚誑よりこの心を生ずるのである。（この心は）空寂で我もなく我所もない。非性というのは、七心妄想である。性というのは、性浄なる真如心である。

つまり、現象の面からみれば、「心相を得ることができない」のであり、衆生の心念が生じたり滅したりするのであり、固定した自性はない。本質の面からみれば、「心性が不生不滅」であり、清浄にして穢れがない。この意味での「心」は「真如心」、つまり「心」の最も真実な状態である。霊弁が「心」の性と相を区分することは、『大乗起心論』における「心真如」と「心生滅」の概念を彷彿させるものであり、その関連は注目すべきものである。さらに、後世の華厳思想家の中では、いわゆる「相空」「性空」という語が用いられており、これらは煩悩の無自性と真如の空を意味する。引用文より見る限り、霊弁は理論的に性と相を明確に区別してはいないが、そのような思想の傾向があったことは確かであろう。このように「相」「性」の両面より「心」の特徴を分析するのは、霊弁の「心」に対する考察の重要な特徴として指摘できよう。

「真如（tathatā）」という概念は、早い用例ではパーリ語『相応部』第十二「因縁相応」第二十経の中に現れる。ここでは「無明縁諸行」など十二支縁起が言及される際、各支の間の相関性が「真如」「不異真如」と表現されている。つまり、その関係性とは真実で虚しくなく、本来の様相であることを意味するのである。また、この語は『道行般若経』で「本無」とあり、『維摩経』では「如」、『四巻楞伽経』で「如如」などとそれぞれ訳されている。

真如の立場より「心」を理解すること、つまり「心相」の外に「心」の真実の本性を探求することは、「心」という概念を形而上学化するための重要な道程である。霊弁が生滅変化する衆生心の背後に、「不生不滅」の「心性」が存在することを認める時、この「心性」は真実の、そして本来の存在として、抽象的な実体になる可能性が生じる。もちろん、真如として表現される「心」は、霊弁の中では菩薩の観想の対象として存在するのであり、独立的な、固定不変な実体として捉えられているのではない。霊弁はこれに対して明確な自覚があるため、「強いて心と名づける」といい、実体化した「心」の存在を否定するのである。

霊弁が生きた時代には、真如と「心」との関係が大いに注目され、真如の立場より「心」を把握するのは、当

時の仏教界の重要な思想動向となっていた。たとえば、慧均は『大乗四論玄義』の中で法雲と宝亮の「真如正因」説に言及している。[9]その説とは、心に真如性があるため衆生の成仏する正因となる、というものである。慧均の説によれば、法雲と宝亮の他に、中寺の法安、招提寺の慧琰も真如性正因説を主張していた。これらの記述から、真如を「心」の本体とし、さらに成仏の正因と見なすことは、当時流行した考え方であることが窺われるのである。霊弁が「真如」によって「心」を理解することは、このような当時の仏教界における思想的な動向と無関係ではないであろう。

四　心と識

「心」はインド仏教の中でも、中国の伝統思想の中でも、往々にして人々の認識、判断、意志、記憶などの意識活動や精神活動に結び付けて考えられている。たとえば『阿含経』には、「心意識と称するものは、日夜生じたり滅したりする（称為心意識者、日夜生滅）[10]」と説かれるが、その中の「心」「意」「識」の三者には意味に微妙な違いがあるものの、基本的にはいずれも衆生の意識活動と精神活動を意味するごとくである。このような用法は、大乗仏教の経典の中にも散見される。たとえば、『華厳経』「十地品」の初地歓喜地では、衆生心が言及される際、「心、意、識種子は欲、有、無明に縛られる」とあり、「心」「意」「識」の三者は同義語として使われている。その基本的な意味は、相変わらず衆生の欲望などに束縛される煩悩の心である。しかし、唯識思想の中において、三者はそれぞれ異なる意味が付与されている。一例を挙げると、『成唯識論』巻五には「集起名心、思量名義、了別名識[11]」といい、「心」「意」「識」はそれぞれ第八阿頼耶識（種子識）、第七末那識、前六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）と規定され、唯識学の「識一元論」の重要な概念体系となる。

霊弁の「心」に対する解釈は、『華厳経』そのものに見られる「心」の思想を土台としている。『華厳経論』は

常に「心意識」を併用し、[12]「衆生心」の状態を表している。つまり、その概念は否定的な意味で使われており、あくまでも修行を通じて克服され超越されるべき対象とされている。そこには、霊弁が受けた『華厳経』の「心」の思想の影響が看取される。

一方、霊弁が『華厳経』の「心」を注釈する際には、明らかに唯識の思想を吸収したと考えられる部分も見られる。たとえば、彼は『華厳経』の「観察虚空界、観察識界」を解釈して、以下のように述べている。

彼果云何集、依心界起故。識有八種。略有三相、謂真転業識。彼識不一不異集。生死涅槃道、皆如実知。[13]

その果はどうして集まるのかというと、心界によって起こるからである。識には八種がある。略して三相があり、つまり真(識)、転(識)、業(識)である。それらの識は不一不異の集である。生死と涅槃の道について、いずれも如実に知ることができる。

これと類似の表現は、霊弁が『華厳経』の「心受」の「心」に対して解釈する中にも見られる。

是心有八種。略有三相、謂真転業差別。菩薩自思維、染浄現流注、展転念慮、故有識生。自心浄、非妄想。[14]

この心には八種がある。大まかには三相があり、つまり真(心)、転(心)、業(心)である。菩薩は自ら思惟し、染(法)と浄(法)が流注を現わし、絶えず念じたり考え、ゆえに識が生じることがある。自心は清浄なもので、妄想ではない。

ここで、霊弁は明らかに「心」と「識」とを同義語として使っている。その中の「八種」とは、八識を意味するのである。これは霊弁の以下の説で証明されている。

報差別集者、是集有三種観門。一者観衆生界八識集。二種世間、如実知故。[15]

報差別集とは、この集に三種の観門がある。一に、衆生界の八識集を観ずる。(これによって)二種の世間について、如実に知るからである。

つまり、衆生世間と器世間はいずれも衆生界の「八識」によって形成したのであるという。霊弁の「八識」説

の中で、第八識とは性質が異なるものとされる。つまり、前の七識は虚妄分別であり煩悩の果報をもたらすが、第八識は「真心」であり真如、法身と不一不異である。たとえば、霊弁は「法身常住」を解釈して次のように述べている。

転業心無常、自心真実。[16]

転（心）、業「心」は無常であるが、自心は真実である。

壊果不壊、法身常住。七識滅、真心体浄。不為壊法之処壊故。[17]

壊れる果があってもそれが壊れない。法身は常住なのである。七識が滅しても、真心の体は清浄である。壊れる法に壊されないからである。

ここでの「真心」は、前の「真如」と同様に生滅を超越した真実な存在であり、生滅心としての前七識とは異なるものである。前七識は「転識」「業識」として無常な存在であるが、「真如心」は「心」の本性として清浄な存在である。霊弁は明確に「第八識」が「真心」や「真如心」であるとは言っていないが、文脈から見ると、本性が清浄である真如心は第八識の「真識」として理解していたに相違ない。

その思想の源泉を求めると、霊弁の心識説は求那跋陀羅訳の『楞伽経』（四四三年、以下『四巻楞伽』）と密接な関連があることがわかる。たとえば、『四巻楞伽』では「識」について、以下のような記述がある。

諸識有三種相、謂転相、業相、真相。大慧、略説有三種識、広説有八相。何等為三？　謂真識、現識及分別事識。[18]

諸識に三種の相があり、つまり転相、業相、真相である。大慧よ、略していえば三種の識があるが、広くいえば八相がある。三とは何か、これはつまり真識、現識及び分別事識である。

ここでの「相」とは作用、機能を指し、「真相」は阿羅耶識の自体を指し、「転相」は「識」が対象を把握するとき現わしている相状を指すが、「業相」は「真相」と「転相」を繋げる「習気」「種子」の功能である。三種相

は功能、作用の方面より諸識生起のはたらきとすがたを説明するものである。これに対して、三種の識は具体的に「八識」の特徴を表現するものである。経文の解釈によれば、「現識」は眼耳鼻舌身意などの前六識を指すが、「分別事識」は「意識」にあたる。ここでの「真識」は『四巻楞伽』の特有の訳語である。十巻や七巻の『楞伽経』のみならず、梵文にも「真識」と対応する言葉はない。「真識」は自性清浄心としての如来蔵あるいは如来蔵識を意味している。

霊弁の心識説は、二つの点で明らかに『四巻楞伽』の影響を受けている。第一には「心」と八識説との関連、第二には七識と真識との異質性である。ただ、霊弁の心識説は『楞伽経』のいくつかの説を踏襲したものの、『四巻楞伽』とは異なる部分も見られる。これは主に「蔵識」という概念に対する解説の中に現われている。『四巻楞伽』の「蔵識」は、また「識蔵」とも称されるが、それは「如来の蔵は善不善の因であり、あまねく一切の趣の生命を造ることができる[19]」という思想基盤の上に形成されたものである。そして、この概念には以下の特徴が認められる。習気に薫されること[20]、識蔵と七識がともに生じること、そして仏と智慧菩薩の境界であることである。この三つの特徴は、『四巻楞伽』の「蔵識」には唯識学の第八識の意義があると同時に、「如来蔵」の意義もある、ということを裏付けるものである。

霊弁もまた、「蔵識」という概念により諸煩悩の生起を解釈する。たとえば、『華厳経』の「没煩悩水」という文言を解釈する中に、以下のような説明がある。

問。是煩悩瀑水、何故唯彼地摂受?
答。自心現、如鏡中像。蔵識所起、非意五識身故。
問曰。何以知之?
答曰。蔵識真如、染浄不一不異集故[21]。
問う。この煩悩の瀑水は、なぜただその地に摂受されるのか。

答える。自心によって現る。鏡の中の像のようである。蔵識によって起こされ、意識五識の身ではないからである。

問う。どうしてそれがわかるのか。

答える。蔵識と真如とは、それぞれ染法・浄法として不一不異集であるからである。

「蔵識」により諸煩悩の根源を解釈する方法は、『楞伽経』のそれと似ている。しかし、注目に値すべきは、霊弁が説く「蔵識」が、煩悩の生起を解釈する概念であって、如来蔵とは関連がなく、「真如」という概念と関連付けて説明されている点である。つまり、「蔵識」と「真如」とは「不一不異」であるというのである。

霊弁の『華厳経論』の中には、現存する資料の中だけでも数箇所に「如来蔵」に関する論述が見られる。『華厳経』には菩薩と声聞、縁覚の間の差別の一つが「仏性を知見し、涅槃を摂することができる」ことであると説明されている。つまり、菩薩は衆生が仏性（如来蔵）を具えていることを知るが、二乗はこれを知らないと説く。これに対し、霊弁は次のように注釈している。

問曰。云何知見仏性、能摂涅槃？　菩薩以真空般若、知諸衆生具如来蔵、長養大悲、教化善浄、令早見之。[22]

問う。どうして（衆生に）仏性があり、涅槃を摂することができるのか。菩薩は真空・般若をもって、衆生が如来蔵を具えていることがわかり、大悲を増長させ養って、（衆生を）教化して浄らかにし、（衆生に）早く如来蔵が見えるようにさせる。

要するに、霊弁は如来蔵が涅槃の因であると考え、如来蔵を煩悩が起こる根源としての心識と関連付けていないのである。「蔵識」の概念と如来蔵との関係を考えるならば、『楞伽経』の中の「蔵識」は第八識と如来蔵の結合体であり、善不善の因であり、生死涅槃の所依である、ということがわかる。これに対して、『華厳経論』の中の「蔵識」はただ煩悩、生死の因だけであり、涅槃の因ではない。如来蔵のみが涅槃の因である。霊弁においては、如来蔵は修行論の概念であり、衆生が成仏の本性を具えることを意味する。一方、『四巻楞伽』において、

如来蔵は八識と結合し、あらゆる染法浄法の生起を説明する。そのため、『四巻楞伽』では生成論的な意義を帯びた如来蔵が説かれるが、霊弁はその説を採用しないのである。

五　心と神

霊弁が生きた南北朝時代には、『如来蔵経』と『涅槃経』の訳出によって、中国人の「神」観念が次第に変化した。たとえば、宗炳（三七五～四四三）は『明仏論』のなかで、不滅な「神」には二種の意味があるとする。第一は、輪廻転世の主体としての「神」である。これは伝統的な有神論と一致する思想である。第二は、法身と涅槃としての「神」である。これは明らかに『涅槃経』の影響をうけて提出された新しい観点である。輪廻転世の主体としての神は衆生の「神」であり、法身と涅槃としての神は生死輪廻から脱した仏の「神」である。宗炳は、この二種の「神」はまた同一の「神」の異なる側面である、と主張した。

同時に、「神」とは輪廻の主体だけではなく、人々の精神作用でもある。人々の認識活動と精神活動としての「神」は「心」と称される。このように「情」（感受作用）と「識」（認識作用）などをもって「神」を解釈する努力は、東晋の廬山慧遠（三三四～四一六）によってすでになされていたが、宗炳はこの慧遠の学説を継承しつつ、さらに「心作万有」説を提出した。これは、人々の喜怒哀楽などの感情活動を含む精神活動によって、はじめて現象世界のあらゆるものが存在しうるという考えである。宗炳説のもう一つの理論的な特徴は、「神」の清浄性を認める点である。「神」は清浄な法身として衆生が成仏する根拠である。しかし、衆生が成仏することができない原因は、現象世界の「偽有」が清浄であり解脱と涅槃としての「神」を遮るからである。そこで宗炳は、煩悩さえ取り除けば、「神」が本来具有する清浄性に復帰することができるとした。[23] ここには如来蔵思想の影響が見られる。

梁武帝の『神明成仏論』において、「神」は霊魂としての意味が薄く、一方で神作用としての「心」の意味が強調されている。「心」の「用」である「無明」は無常であり生滅法であるものの、その「体」である「神明」は不変な非生滅法である。ここでの「心」は明らかに仏性、如来蔵、自性清浄心の意味として用いられている。

さて、霊弁は「焔地」の菩薩が智慧観察をもって「我見」[24]を断じることを解説するとき、「心」と「神」との関係について論じている。

霊弁の「心」や「神」論は無我論に基づいて展開されている。霊弁は、我々が見ることができるのは体と心のみであり、「心」が人々の体を支配するので、「心」の外に支配者としての「我」が存在しない、と主張する。霊弁は『華厳経』の中の「法念処観」を解釈して、以下のようにそれを述べている。

菩薩復思維。是心属誰、誰使是心。如是観已、不見有主、但以想行因縁合為一法。是中不自在故、無自性。無自性故、無我。若無我、誰能使是心。[25]

菩薩はまた次のように考える。この心は誰に属し、誰がこの心を支配するのか。このように繰り返し観ずるが、存在する主を見ることができず、ただ想行など因縁が和合して一つの法を形成するにすぎない。この中に自体によって存在するわけではないので、自性がない。自性がないので、無我である。もし無我であるならば、誰がこの心を支配することができるのか。

つまり、通常人々に「我」と見なされるものは、ただ「想」「行」など因縁が和合したものであり、因縁法であるので、自性がない。真に存在するのは、ただ人々の「心」、つまり意識、判断、情感など精神活動であり、その後ろに一つの実体を持っている「我」などは存在しないというのである。

要するに、「我」と「心」との関係について、霊弁は、「心」こそ人の生命の最終の支配者であるので、さらにもうひとつの「我」を設けて、これをもって「心」を支配する必要がない、と主張する。

若心使身、有我、使心、応更有使我者。若更有使我、是則無窮。[26]

もし心が体を支配し、さらに我があり、心を支配するならば、さらに我を支配するものがあるはずである。もしさらに我を支配するものがあれば、それは際限がなくなる。

もし「心」の後ろに「我」を設定し、これをもって「心」を支配するならば、それは余計なものであるのみならず、論理的にも無限な数の「我」の存在を要請しなければならない。つまり、「我」の背後に無限に多くの支配者を設定しなければならないため、これは明らかに矛盾をきたしている。「心」の背後には一つの超越的な実体があるとすることに反対するのが、霊弁の「心神」論の前提である。

このように霊弁は実体性のある「我」が存在しないと主張するものの、二諦の立場から見る場合には、世俗諦の意味での「我」の存在を否定してはいない。

有二諦相、世諦因縁故、名為我。第一義故、無我可得。雖説無我、不壊世諦従縁起故。不同断滅、入無我智。[27]

二諦相があり、世諦の因縁のため、我と名づける。第一義のために、得られる我がない。無我といっても、世諦の意味で縁によって起こることを否定しない。断滅とは異なり、無我の智慧に入るのである。

中国仏教の早期に展開された神滅神不滅の論争において、神滅論者、有神論者ともに「神」という概念と仏教の無我説との矛盾を意識してはいなかったようであるが、宗炳に至ると、この状況が一変する。彼が「法身」や「涅槃」としての「神」を提出したのは、実体化された霊魂と仏教に否定される「神我」との間にあった矛盾を克服しようとしたためである。つまり、仏教の「無我」の教義を堅持しつつ、「神」の存在を論証しようとしたのである。霊弁は明確に「我」の実体性を否定し、「我」が因縁和合によって形成したものであり、自性がないと主張し、仏教の基本的な立場を堅持した。彼は、世俗諦の意味での「我」の存在を認めたが、同時にここでの「我」は因縁によって生じたものであり、自体が空であると主張するのである。

霊弁はまた三方面より「神」が存在しないことを論証している。第一には、「神」の機能が存在しない、とい

う。伝統的な神不滅論では、「神」は主として実体性がある霊魂であり、それが人々の生命活動を支配しながらも、人々の生命活動に制限されていないと考える。しかし、霊弁は、人々の生命活動を支配するのはただ感覚、知覚、思惟、判断など認識の機能がある「心」だけであり、抽象的な霊魂ではないとするのである。

若以心属神、除心則無所知。若無所知、云何能使心？　若神有知相、復何用心為？　以是故智（知）、但心是識相、故自能使身、不待神也。[28]

もし心をもって神に属させるならば、心を取り除けば（神に）知る機能がなくなる。もし（神に）知る機能がなくならば、どうして心を支配することができようか。もし神自身が知る機能があれば、どうしてまた心の存在の価値があるのか。それゆえに次のようなことがわかる、ただ心にだけ知る機能があるので、みずから体を支配することができ、神を待ってはじめて（体を支配する）わけではない。

霊弁の論理とは次のようなものであろう。人々の生命活動の中において、認識機能がある「心」とは支配的な地位を占める要素である。もし「神」に認識の機能があるならば、「神」の存在を肯定することができる。しかし、ただ「心」だけに認識の機能があり、「神」にはこのような認識の機能がない。「神」にこのような認識の機能がない以上、それがどのようにして人々の生命活動を支配することができるのか。したがって、彼の結論によれば、「心」には認識機能があり、故に生命活動を支配することができるのであって、「神」が存在する必然がなくなるのである。

霊弁のこのような論証が成立する理由として、その前提には、「心」には認識の機能があり、人々の生命活動を支配するということが常識であった、ということが存している。中国伝統の医学において、「心」とは主に実体性の「心臓」を意味し、それが人々の体の中央部に位置して体の各部分を支配し、それはあたかも国王が中枢に居て百官を主宰するようである、と考えられている。[29]この観点は、中国思想家である荀子（約紀元前三一三～前二三八）[30]と王充（約二七～一〇〇）[31]などにも継承されている。霊弁の「心」に対する認識は、このような中国伝統思

想の中の「心」の概念を受け継いだものであるといえよう。

霊弁が「神」の存在を否定する第二の理由は、「神」が「無相」であり、つまり「神」が自身の規定性を持っていないためである。

諸法有相故有、是神無相故無。雖欲以気息出入苦楽等為神相、是事不然。何以故、出入息等是身相、受苦楽等是心相。云何以身心為神相。[32]

諸法はあり様を持っているから存在し、この神はあり様を持っていないので存在しない。気息の出入りか苦楽などをもって神のあり様であるとしても、それは成立し得ない。なぜなら、気息の出入りなどは体のあり様であり、感受した苦楽などが心のあり様であるからである。どうして体と心（のあり様）をもって神のあり様とするのか。

つまり、客観的に存在するのは、ただ人々の体の機能と苦楽の精神活動だけであり、人々の身心活動を支配する支配者は存在しない。中国の伝統医学には、「心蔵神」[33]という考え方がある。この「神」は人々の精神、意識、思惟活動などのことであるから、「心蔵神」とは、人々の精神、意識、思惟活動など、いずれもが「心」の機能であるということを意味するのである。霊弁が否定しようとする「神」は伝統医学の「神」と同一の概念ではないが、「心」が人々の生命活動の中で支配的な地位にあるという点で、両者には相通ずるところがあるといえよう。

霊弁はまた「薪火」の比喩で「神」の存在を否定する。周知のように、廬山慧遠は「薪火」の比喩で「神」の存在を論証した[34]。つまり、薪を焼き尽くしても火が別の薪に存続するように、人々の体がなくなっても霊魂としての「神」がまた存在するという。これは中国の神不滅論者が常に用いる比喩である。霊弁は火と人との関係に注目し、次のように述べている。

（心）自能使身、不待神也。如火性能焼物、不仮於人。……復次、火能自焼、不待于人。但以人名、故名為人

焼。若以人焼、是事不然[35]。

（心が）自ら身体を支配することができるのであって、神を待って支配するわけではない。火性がものを燃やすことができるのであって、人にたよるわけではない如くである。……さらにまた、火が自らを燃やすことができるのであって、人が存在してはじめて焼えるわけではない。ただ人間の名をもってこの行為を名づけるので、人間のために燃えると名づけるのである。もし人間があるため燃えるというならば、これは事実ではない。

つまり、火が自らを燃やすことができるように、「心」が「神」に頼らずに「身」を支配することができる、と主張する。我々は人が火を燃やすというが、これはただ火が燃えることが人々の目的にかなった行為であるというだけのことであり、人を離れて火が焼えることができないというわけではない。ここで霊弁は、火と人との関係より、「心」が「神」を離れても存在することを論証したのである。これは霊弁が「神」の存在を否定する第三の理由である。

廬山慧遠によれば、「神」の概念は既に「心」と関連付けられ、認識の機能があると考えられていたが、神滅神不滅の論争においては、それが主に輪回の主体、不滅の霊魂と見なされた。これに対して、霊弁は「神」と仏教の「無我」教義を関連付けている。霊弁は仏教の「無我」の教義を堅持し、支配者としての「神」の存在を否定すると同時に、「心」が人々の生命活動に占める地位を確立した。霊弁の「心」や「神」に関する思想の形成には、一面に『華厳経』の「三界唯心」思想の影響があり、一面に中国伝統思想の「心」「神」論の影響もあるのである。

六　おわりに

『華厳経論』における霊弁の「心」に関する論述は、二つに要約される。一つは「心」の本質の側面に関する論述であり、「心」と「真如」、「心」と「如来蔵」などを含む論述である。二つは「心」の現象面に関する論述である。これは主に「心」と「神」との関係に関する論述である。

「心」の本質の属性について、霊弁は「性浄真如心」という概念を打ち出し、それを妄想としての心識と区別した。この「真如心」は『大乗起信論』の「心真如」と類似するものであり、霊弁の「蔵識と真如とは不一不異」という表現は、『大乗起信論』の「一心二門」説と近似している。「性」と「相」との両面より「心」を考察することは、当時の仏教界に共通する思考パターンであると見ることができる。

また、「心」に対する霊弁の見解は明らかに『楞伽経』の影響を受けている。たとえば、「心」と「八識」との関連、「真識」と前七識との区別などは、いずれも『楞伽経』に依拠したものである。しかし、如来蔵と「心」との関係について、『華厳経論』と『楞伽経』との思想的な関連は複雑な様相を呈する。なぜなら、この問題において『四巻楞伽』と『十巻楞伽』の立場は異なるからである。『四巻楞伽』は「如来蔵は苦楽を受け、因と共存する」というのに対して、『十巻楞伽』は「如来は苦楽を受けず、生死の因ではない」という。つまり、『四巻楞伽』においては、如来蔵は単に涅槃の因だけではなく、生死の因でもある。しかし、『十巻楞伽』における如来蔵は涅槃の因にすぎず、生死の因ではない。『十巻楞伽』は如来蔵と諸識との性質上の相違を意識し、如来蔵と前七識との異なりを強調する。『華厳経論』の「蔵識」概念は如来蔵との交渉がなく、妄識の根源とされる。霊弁の立場は明らかに『十巻楞伽』の立場と一致し、『四巻楞伽』のそれとは異なっている。このような霊弁の立場と、後の地論宗、華厳宗の思想との関連は、今後さらに考察すべき課題であろう。

「心」の現象の属性に関して、霊弁は「心」が人々の認識機能であると考える。人々の生命活動を支配するのは支配者としての神ではなく、「心」である。「心」と「神」との関係について、霊弁は「心」の背後に支配者としての「神」は存在しないと主張する。中国の神滅神不滅の論争において、輪廻の主体としての「神」という概念は、終始論議の中心に置かれる。霊弁は仏教の「無我」の立場より「神」の存在を否定し、「心」こそが生命活動の主宰であるため、「神」という支配者は必要ないと主張する。このような理解は中国における無神論思想の発展史において一定の意義があるといえよう。

【本研究は日本学術振興会二〇〇九年度科学研究費補助金補助項目の研究成果の一部である】

参考文献

玉城康四郎『心把捉の展開』（山喜房佛書林、一九六一年）
丘山新「『十地経』の思想的研究」Ⅰ――十地の結節点――」（『印仏研』第二五巻第一号、一九七六年）
丘山新「三界唯心の原典解明」（『仏教学』第五号、一九七八年）
佐藤泰順「霊辨の華厳経論に就いて――新発見六巻分の解説――」（『印度哲学と佛教の諸問題』岩波書店、一九四四年）二四九～二七九頁
木村清孝『初期中国華厳思想の研究』（春秋社、一九七七年）三四～四八頁
石井公成「敦煌写本中の霊辨『華厳経論』断簡」（鎌田茂雄博士古稀記念会編『華厳学論集』大蔵出版、一九九七年）
崔鉛植「霊弁撰『花厳経論』の伝来と思想的特徴」（普照思想研究院編『花厳経論』ソウル、佛日出版社、二〇〇三年）
尹先泰「奎章閣所蔵霊弁撰『花厳経論』について――『花厳経論』の流伝と伝承を中心として」（普照思想研究院編『花厳経論』ソウル、佛日出版社、二〇〇三年）

註

（1）本稿が依拠する一次文献は、奎章閣に所蔵される霊弁撰『花厳経論』（以下『華厳経論』に統一して表記する）巻五十一～五十六（普照思想研究院編『花厳経論』ソウル、佛日出版社、二〇〇三年）、卍続蔵一輯九三套第五所収の巻十および卍新纂続蔵経三巻、正倉院聖語蔵『華厳経論』巻三、十四、十六、十七、十八（『南都仏教』九号、十号、十一号、十二号、十三号に掲載）である。
（2）玉城康四郎『心把捉の展開』（山喜房佛書林、一九六一年）二九～三九頁。
（3）丘山新「『十地経』の思想的研究」Ⅰ――十地の結節点――」（『印仏研』第二五巻第一号、一九七六年）。
（4）丘山新「三界唯心の原典解明」（『仏教学』第五号、一九七八年）八九～一〇七頁。
（5）『華厳経』巻五十九、大正蔵九巻、七七五頁中。
（6）『華厳経論』巻十八、『南都仏教』十三号、一三一頁。
（7）『華厳経論』巻五十五、奎章閣本、一二頁下、一三頁上、普照思想研究所編本（以下、普照本）一九二～一九三頁。
（8）『華厳経論』巻十七、『南都仏教』十二号、一一七頁上。
（9）『大乗四論玄義』巻七「第三霊味小亮法師云、真俗共成衆生、真如性理為正因体。何者、不有心而已、有心則有真如性上生故。平正真如、正因為体」（卍続蔵四十六巻、六〇一頁中）。同「第六光宅云法師云、心有避苦求楽性義為正因体、如解皆或之性向菩提性、亦簡異木石等無性也。……又于時用師亮義云、心有真如性為正体也」（同六〇一下）。
（10）大正蔵二巻、八一頁下。
（11）『成唯識論』巻五、大正蔵三十一巻、二四頁下。
（12）『華厳経論』巻十八「経説勝欲二十九者、知無功用、道寂滅欲、依無生同尽、離心意識、応彼自在、如実覚故」（『南都仏教』十三号、一三八頁）。
（13）『華厳経論』巻五十五、奎章閣本、三頁下、普照本一七五頁。
（14）『華厳経論』巻五十五、奎章閣本、一〇頁下、普照本一八九頁。
（15）『華厳経論』巻十六、『南都仏教』十一号、一三五頁。

(16)『華厳経論』巻五十五、奎章閣本、一一頁下、普照本一九〇頁。
(17)『華厳経論』巻十、卍続蔵一―九五―五、四七一右上・新纂三巻、三頁下。
(18)『楞伽経』巻三、大正蔵十六巻、四八三頁上。
(19)同上、五一〇頁中。
(20)同上、五一〇頁中。
(21)『華厳経論』巻五十二、奎章閣本、五頁下～六頁上、普照本五四頁。
(22)『華厳経論』巻五十一、奎章閣本、一五頁下、普照本三三頁。
(23)『明仏論』大正蔵五二巻、一一頁下。
(24)『華厳経論』巻五十六「身見是一切煩悩根本、凡夫以無始妄想薫於五受陰中、妄計為我、堅執不捨、是名著我。菩薩住此地、以智慧観察身見我相障不可得、則離著我」(奎章閣本、六頁上、普照本二一四頁)。
(25)『華厳経論』巻五十五、奎章閣本、一一頁上、普照本一九〇頁。
(26)『華厳経論』巻五十六、奎章閣本、六頁下、普照本二一四頁。
(27)『華厳経論』巻五十六、奎章閣本、七頁上、普照本二一五～二一六頁。
(28)『華厳経論』巻五十六、奎章閣本、六頁下、普照本二一四～二一五頁。
(29)『説文解字』では心を釈して「人心、土臓、在身之中」と説き、許翰注楊雄『太玄経・玄数』では「心居中央以象君徳」と説く。
(30)『荀子・解蔽』には「心者、形の形之君也而神明之主也」と説く。
(31)『論性情』、『五行大義』巻四には「人五臓、心以為主。心発智慧、而四臓従之。肝為之喜、腎為之哀、脾為之楽」と説く。
(32)『華厳経論』巻五十六、奎章閣本、六頁下、普照本二一五頁。
(33)『素問』には「心臓神、肺臓魄、肝臓魂、脾臓意、腎臓志」と説く。
(34)「以実火之伝於薪。猶神之伝於形火之伝異薪。猶神之伝異形。前薪非後薪。則知指窮之術妙。前形非後形。則悟情数之感深。惑者見形朽於一生。便以為神情倶喪。猶覩火窮於一木。謂終期都尽耳」。『弘明集』巻五、大正五十二、三十二頁上。
(35)『華厳経論』巻五十六、奎章閣本、六頁下、普照本二一五頁。

第二章　地論宗関連文献の諸問題

浄影寺慧遠の著作の前後関係に関する試論

岡本一平

一　問題の所在

本論の目的は、浄影寺慧遠（五二三—五九二）の著作の成立順序に関する試論を提示することにある。この試論における私の問題意識の始まりは、従来の慧遠の識論研究に関する疑問に端を発する。慧遠の識論を研究する際、一般に『大乗義章』巻第三末「八識義」と『大乗起信論義疏』（以下『起信論義疏』と略称）を主な文献として扱う。[1] しかし、先行研究においても注意されているように、「八識義」は慧遠の作品としては珍しく、真諦訳『摂大乗論』の引用と具体的な訳書名はわからないが真諦特有の訳語が導入されている。[2] また、『起信論義疏』は「第九識」の語を用い、[3] なおかつ偽撰の疑いのある作品である。[4] つまり、この二作品は、慧遠の著作として例外的な文献なのである。しかし、従来の研究では、私自身の研究も含めて、この二作品に対する文献上の注意に止まり、この二作品の文献成立史上の位置を明確にしてこなかった。このような例外的な文献を対象として慧遠の識論を研究することは、慧遠の思想研究としては問題が残る。したがって、撰述の真偽問題を含むこの二作品の文献学上の位置づけは不可欠となる。「八識義」を真撰と仮定すれば、なぜ真諦の訳書と訳語が用いられるのか、さらにそれは識論上の思想展開を意味するのか、という疑問が生じる。逆に同書が偽撰だと仮定すれば、『大乗義章』の成立と編纂に関する疑問が生じることになる。そして、このような前提から出発して、慧遠の全著作の成立過程や思想展開全般についても疑問が生じる。そこで、慧遠の思想展開を視野にいれた研究に道を開くため

に、慧遠の著作の前後関係について論じてみたい。慧遠の著作には成立時期を明示する記録がない。また彼の伝記にも、一部の作品の成立時期を示唆する若干の記述があるだけである。[5]すでに、何人かの研究者が、慧遠の著作の一部の前後関係について論じている。[6]それは基本的に推論に基づくもので、私自身も先学同様に推論に頼るしかない。私の推論に意味があるとすれば、本稿では、叙述形式に着目して考察したことにある。この方法は未だに試みられたことはない。これだけでは不十分なことは承知しているが、紙数の都合により、思想内容に関する考察は他日を期したい。なお、形式的側面の考察の有意義な点は、同一基準の下に『大乗義章』『地持義記』『法華経義疏』を除く、九作品の成立過程を推論することが可能なことにある。

二　慧遠の現存全著作

慧遠の著作は、真偽未定の作品を含めて全一二部である。次に掲げた慧遠の全一二作品の①―⑫順序は撰号の分量によっている。

①『大乗義章』……遠法師撰（大正蔵四四巻）
②『無量寿経義疏』……沙門慧遠撰（大正蔵三七巻）
③『維摩義記』……沙門慧遠撰（大正蔵三八巻）
④『勝鬘義記』……沙門釈慧遠撰（新纂続蔵一九巻）
⑤『温室義記』……沙門釈慧遠撰（大正蔵三九巻）
⑥『十地義記』……浄影釈慧遠撰（新纂続蔵四五巻、続蔵七一巻）
⑦『大乗起信論義疏』……浄影寺沙門慧遠述（大正蔵四四巻）
⑧『観無量寿経義疏』……浄影寺沙門釈慧遠撰（大正蔵三七巻）

⑨『地持論義記』……隋浄影寺沙門釈慧遠述（新纂続蔵三九巻、続蔵六一巻）
⑩『涅槃義記』……隋浄影寺沙門釈慧遠述（大正蔵三七巻）
⑪『仁王経疏』(7)……ナシ（大正蔵八五巻）
⑫『法華経義疏』(8)……不明

このうち真偽未定、または疑義のある著作は、①の一部（「衆経教迹義」(9)「八識義」(10)）と⑦⑪⑫の四作品である。本稿では、ひとまず全作品を真撰と仮定する。但し、真偽未定のものを基準にしない。というのも、疑義のある作品を基準にすれば、著作の成立順序に関する推論は、より不確実なものになるからである。参考として、道宣『続高僧伝』巻第八「隋京師浄影寺釈慧遠伝」の著作リストの記述を引用しておく。

［１］随講出疏。『地持疏』五巻。『十地疏』七巻。『華厳疏』七巻。『涅槃疏』十巻。『維摩』『勝鬘』『寿』『観』『温室』等並勒為巻部。四字成句。綱目備挙。文旨允当、罕用擬倫。又撰『大乗義章』十四巻。合二百四十九科、分為五聚。謂、教法・義法・染・浄・雑也。並陳綜義差。始近終遠。則仏法綱要。尽於此焉。

（大正蔵五〇、四九一下一七―二三行）

「釈慧遠伝」［１］のリストによれば慧遠の著作は九部である。そのうち現存しないのは「華厳疏」、逆に現存著作にあって、道宣のリストにないのは⑦⑪⑫の三部で、これらは①の一部を除いて真偽未決定のものと同一である。「釈慧遠伝」［１］には「温室等」とあるので、①の一部と⑦⑪⑫を直ちに慧遠偽撰とすることは出来ない。しかし、他の作品に比較すれば、真偽未決の文献は慎重に扱うべきである。また、以下の本論の考察が示すように、撰号は著作の成立順序を推論する上で基準に出来ない。特に「浄影（寺）」の寺号のあるものには注意を要する。というのも、浄影寺は、隋の文帝が慧遠を講義に専念させるために、長安に用意した寺院である。(11)正確な造営年は不明であるが、慧遠が長安に入ったのは開皇七（五八七）年であり、長く見積もっても彼が浄影寺に住持したのは、最晩年の五年間（六六―七〇歳）に過ぎない。実際には一度、彼が大興善寺に住持したことを勘

案すれば、五年にも満たない。全ての撰号を信頼すれば、この僅かな期間に⑥—⑩の五作品を執筆したことになる。果たして撰号は信頼できるのか。また、⑥—⑩には最初期の成立と想定される『十地義記』や『地持義記』が含まれること等も撰号の信憑性を疑わせる。

なお、『大乗義章』の成立と編纂はここでは論究しない。私見だけ述べておけば、大正蔵経四四巻に収録された現行『大乗義章』は慧遠の編纂ではない可能性が高く[12]、各義科は一度に成立したわけでもないと考えている。しかし、各義科の多くは慧遠の全作品の中で最初期と推定している。

三　範疇形式の考察——六要と五要——

ここでは、『温室義記』と『観経義疏』を基準にして範疇形式を考察し、慧遠の著作の成立順序を推定することにしたい。ここでいう範疇形式とは、『温室義記』の「六要」と『観経義疏』の「五要」を意味する。詳しく説明しよう。慧遠の著作は『大乗義章』を除くと全て経論の註釈である。そして、彼はその諸註釈書の冒頭において、必ず所釈の経論の範疇について述べている。例えば、『温室義記』冒頭は「此経開首、須知六要[13]」という一文で始まる。この「六要」は、六種の要となる範疇のことで、具体的には、(1)教大小(声聞蔵と菩薩蔵の二蔵の区別)、(2)教局漸及頓(局と漸と頓の区別)、(3)教有三蔵之別(三蔵の区別)、(4)経宗趣(宗趣の区別)、(5)経名字(経題)、(6)説人(仏説・聖弟子説・諸天説・神仙等説・変化説の区別)を意味する。『温室義記』の「六要」は、現存註釈書の中で最も整備された範疇形式である。『観経義疏』では「五要」を説く。他の著作には「一要」という範疇名は見いだせないが、「六要」に相当するものについて部分的に言及している。そこで「六要」を基準にして、慧遠の全註釈書の範疇形式を比較し、慧遠の著作の前後関係を考えてみたい。以下、(1)—(6)の番号は『温室義記』の「六要」を基準にし、他の作品では、それに相当する項目に対応している。

従来、この「六要」を基準にする比較研究は行われていない。これは形式上の推論になるが、結論はどうであれ、一度は比較しておく必要があるだろう。ただし、全註釈書中、唯一『地持義記』は巻第一が散逸しているので、考察の対象から外さざるを得ない。また、『大乗義章』の成立と編纂問題は、註釈書ではないということもあり、ここでは扱わない。

温室義記

『温室義記』の「六要」は最も整備された範疇形式である。したがって、「六要」という完備された範疇を視点としてみれば、本作品は慧遠の諸註釈書の中で最後期の著作と推定される。「六要」に即して吟味してみたい。最初の範疇(1)「教大小」の全文は次のようである。

［2］一、知教大小。教有二蔵。備如常弁。此経大乗菩薩蔵収。（大正蔵三九、五一二下一〇―一一行）

『温室義記』［2］の「教有二蔵」の個所によって、範疇(1)「教大小」とは、声聞蔵と菩薩蔵の二蔵の区別であることが判明する。また、「備如常弁」の一文によって、詳しい内容は他の著作に譲っていることも理解できる。この点も『温室義記』の後期の成立を裏付ける。私は、この「備如常弁」は、『大乗義章』に対する指示ではなく、他の註釈書への指示と考える。[14] 事実、この範疇(1)は慧遠の全註釈書に存在するからである。次に(2)「教局漸及頓」の全文は次のようである。

［3］二、須知教局漸及頓。小教名局。大乗法中、従小入者名之為漸。不藉小入名之為頓。此経是漸。（同、五一二下一一―一三行）

記述［3］によれば、範疇(2)は「教」の「局漸及頓」に関するもので、「局」は「小教」即ち小乗、「漸」は一旦「小〔乗〕」を介して「大乗」に参入するものに対するものへの教、「頓」は「小〔乗〕」を介さずに直接「大乗」に参入するものへの教である。局漸頓の三種の区別は、慧遠の著作の中で、この『温室義記』と「五要」を

説く『観経義疏』にしかない。他は漸頓の二種の区別である。これを漸頓から局漸頓へと時系列に理解するならば、『温室義記』はやはり最後期成立である。それに次いで遅い成立は『観経義疏』であろう。なお、従来の研究において、慧遠に漸頓だけではなく、局漸頓の区別もあることを指摘した論者は管見の限り知らない。次に、範疇(3)「教有三蔵之別」の全文は次のようである。

［4］三、知教有三蔵之別。此経是其修多羅蔵。（同、五一二下一三―一四）

『温室義記』［4］を参照するまでもなく、範疇(3)は経律論の三蔵の区別である。ここで重要なことは、この範疇(3)に相当するものは、この『温室義記』以外に『十地義記』と『起信論義疏』の二作品にしかないことである。この問題については後述したい。「六要」と「五要」の差異は、この範疇(3)の有無だけである。私は、範疇(3)を加えて「五要」から「六要」へと展開したと推定する。次に範疇(4)「経宗趣」の全文は次のようである。

［5］四、知経宗趣。此経福徳檀行為宗。（同、五一二下一四―一五行）

記述［5］によれば、範疇(4)の「宗趣」とは「経典の根本的立場・主張」を意味する。『温室義記』の宗趣は「福徳檀行」、即ち「布施」である。この範疇(4)に相当するものは、他の著作にも広範囲に確認される。但し、『十地義記』『勝鬘義記』にはない。したがって、慧遠が註釈書を執筆する際に、一貫して宗趣を決定していたわけではないことが判る。この点は『観経義疏』の考察が重要と思われる。次に、範疇(5)「経名字」の全文は次の通りである。

［6］五、知経名字。経名不同。備如常釈。今此経者人法為名。仏是人也。説洗僧経是其法也。（同、五一二下一五―一七行）

『温室義記』［6］を見るまでもなく、範疇(5)は所釈のタイトルの説明である。範疇(1)と同様に、ここにも「備如常釈」と述べられている。この範疇(5)は、経のタイトルに関するものである以上、「備如常釈」は『大乗義章』への指示ではなく、『温室義記』以前に書かれた註釈書を示唆した一文としか理解できない。また範疇(5)は、慧

遠の全註釈書に存在する。したがって、この［6］の「備如常釈」は『温室義記』の後期成立の根拠になるだろう。最後に、範疇(6)「説人」の全文は次の通り。

［7］六、知説人。説有五種。一者仏説。二聖弟子説。三諸天説。四神仙等説。五変化説。此経是其仏所説也。（同、五一二下一七—一九行）

記述［7］に示される範疇(6)は、所釈の経が仏説、聖弟子説、諸天説、神仙説、変化説のいずれに該当するかという分類である。この範疇(6)は、慧遠の諸註釈書に広範囲に確認できるが、『勝鬘義記』『涅槃義記』『十地義記』『起信論義疏』にはない。このうち、『起信論義疏』は純然たる論の註釈書なので、範疇(6)を欠くことは不自然ではない。しかし、『十地義記』はその所釈『十地経論』自体が『十地経』を含み、『勝鬘義記』『涅槃義記』は経の註釈書なので、範疇(6)を欠くことは『温室義記』からみれば項目上の未整理な印象を与える。したがって、これは『温室義記』の後期成立、『勝鬘義記』『涅槃義記』はそれより前の成立根拠になるだろう。

以上で、『温室義記』の「六要」に関する考察を終える。結論としていえることは、「六要」という範疇論からみれば、慧遠の註釈書の中で、最後期の成立は『温室義記』である。

観経義疏

『観経義疏』冒頭では、「此経開首、先知五要、然後釈名」（大正蔵三七、一七三上六行）と「五要」を説く。この「五要」は「六要」中の範疇(1)(2)(4)(5)(6)に相当し、記述の順序もこの通りである。したがって、「五要」という範疇論からみた場合、『観経義疏』は『温室義記』に次ぐ後期の作品と推定される。以下、重要と思われる部分を吟味し、推論の精度を高めたい。まず、範疇(1)「教之大小」は、『温室義記』同様に二蔵を説くが、ここでも「差別義如常釈」（同、一七三上九行）の一文がある。これも他の註釈書を指示すると思われるので、『観経義疏』の後期成立の可能性は高い。ちなみに、この類の表現は、『温室義記』と『観経義疏』にしか確認できないので、

この二作品は後期作品であろう。範疇(2)「教局漸及頓」(同、一七三上九―一三行)は、『温室義記』に同じく局漸頓の三種の区別を説く。この三種の区別は、『温室義記』と『観経義疏』にしかないことはすでに前述したとおりである。範疇(4)「経之宗趣」については全文を引用し吟味したい。

［8］第三、須知経之宗趣。諸経所弁宗趣各異。如『涅槃経』涅槃為宗。如『維摩経』以不思議解脱為宗。『大品経』等以慧為宗。『華厳』『法華』『無量義』等三昧為宗。『大集経』等陀羅尼為宗。如是非一。此『経』観仏三昧為宗。(大正蔵三七、一七三上一三―一八行)

記述［5］範疇(4)では、『温室経』の宗趣しか提示されていないが、『観経義疏』［8］の範疇(4)では『涅槃経』=「涅槃」、『維摩経』=「不思議解脱」、『大品般若経』等=「慧」、『華厳経』『法華経』『無量義経』等=「三昧」、『大集経』等=「陀羅尼」、『観無量寿経』=「観仏三昧」と六種の宗趣が提示されている。他に複数の経典の宗趣を例示するのは、「衆経教迹義」中の「顕正義」だけである。[15] 両者の比較は他日に譲る。ここでは、『勝鬘経』の宗趣が述べられていないことに注意しておきたい。また、『観経義疏』の範疇(5)「経名不同」は、経題を「法」「人」「喩」「事」「処」「時」「人法」「事法」「法喩」の九種の項目によって、具体的な経題に即して説明している。[16] これは『温室義記』［6］で「備如常釈」と省略されていたものが詳説されていることになる。したがって、『観経義疏』は『温室義記』［6］より前に成立したと推定できる。さらに『観経義疏』範疇(5)では、『観無量寿経』の経名を「今此経者人法為名」(大正蔵三七、一七三上二五行)と解釈したことに因み、「人法」中の「人」を次のように「説人」「問人」「所説人」「所為人」の四種に区別している。

［9］諸経列人、凡有四種。一挙説人、如『維摩経』『勝鬘経』等。二挙問人、如『弥勒問経』等。三挙所説人、如『薩和檀太子経』等。四挙所為人、如『玉耶経』『須摩提女経』等。今此言仏挙其説人。(大正蔵三七、一七三上二六行―中一行)

この「説人」「問人」「所説人」「所為人」の四種の「人」については、次に論じる『維摩義記』『無量寿義疏』

『仁王経疏』の三作品にも説かれているので後述したい。さて、この四種の「人」の中で「説人」を詳説したものが、『観経義疏』の範疇(6)「説人差別」である。その内容と順番は、『温室義記』［7］の五種と同じであるが、『観経義疏』では「如龍樹弁[17]」として『大智度論[18]』の「五種人説」を典拠としている。以上、「六要」と「五要」を比較した結果、『観経義疏』→『温室義記』の成立順序と推定される。

維摩義記・無量寿義疏・仁王経疏

さて、『温室義記』と『観経義疏』を除けば、慧遠の他の著作には「一要」と名づけられた範疇形式はない。あるのは「六要」に相当する幾つかの範疇である。そこで、「六要」を基準にして、その数量によって著作の成立順序を考えてみたい。『維摩義記』『無量寿義疏』『仁王経疏』の三作品は、「五要」という名称を用いないが五種の範疇を説く。その範疇は「六要」の(1)(2)(5)(4)(6)に相当する。これは大枠では『観経義疏』の「五要」に一致するが、範疇(4)と(5)の構成は少し複雑で、「五要」に比べると未整理な印象を与える。というのも、この三作品では範疇(5)経名の解説の一部に、(4)宗趣の解説が組み込まれているからである。この(4)を一応独立した範疇と見做せば(5)(4)の順序、(4)を(5)の一部と見做せば「五要」から(4)を欠く四種の範疇を説くものになる。私は、範疇(5)に組み込まれた(4)を一応独立したものとして扱った。ここでは、『維摩義記』を具体例として引用しておく。

［10］(a)次釈其名。今言『維摩詰所説経』一名『不可思議解脱』者、蓋乃標経部別名也[19]。諸経所以、皆首題其名者為示所明法。(b)此『経』以不思議解脱為宗。故始標挙。(c)但諸経立名不同乃有多種。或就法為名、如『涅槃経』『波若経』等。或就人為目、如『薩和檀』『須達拏』等。或就事立称、如『枯〔樹経〕[20]』『稲芉経』等。或就喩彰名、如『大雲経[21]』『宝篋経』等。或人法並彰、如『勝鬘経』等。或事法双挙、如彼『方等大集経』等。或法喩俱題、『華厳経』『法華経』。或人事双立、如『舎利弗問疾経』等。如是非一。今此『経』者人法為名。『維摩所説』是其人名、『不可思議解脱』是其法名。法藉人通故須標人。法

是所顕故須挙法。（大正蔵三八、四二一中二九行—下一二行）

『維摩義記』［10］(a)は、範疇(5)経名に相当する部分、(b)は範疇(4)宗趣に相当する部分、(c)以下は再び経名の解釈に戻る部分である。この形式は、『維摩義記』『無量寿義疏』『仁王経疏』の五種の範疇を説く三作品に共通する形式であり[22]、このことからも、この三作品は接近した時期の著作といえるだろう。そして、『観経義疏』［9］のように、『維摩義記』［10］(c)では「法」「人」「事」「喩」「人法」「事法」「法喩」「人事」の八種の項目を用いて具体的な諸経の題名を解釈している。しかし、『観経義疏』では合計九種の項目を用いていた。『無量寿義疏』では「法」「人」「事」「喩」「時」「処」「人法」「事法」「法喩」「人事」[23]の一〇種の項目を用い、『仁王経疏』では、「法」「人」「事」「喩」「人法」「事法」「法喩」「人事」という八種の項目を用いている。この経題釈の項目に注目すれば、『維摩義記』と『仁王経疏』とが同じ八種を用い、『観経義疏』は九種、『無量寿義疏』は十種を用いる。この差異によって、『維摩義記』『無量寿義疏』『仁王経疏』『観経義疏』の成立順序の推定も可能かもしれないが、今はこの三作品を近接した時期の同一グループとしておきたい。

また、経題釈の項目「人」を、さらに四種に区別することもこの三作品に共通していて[24]、これは『観経義疏』とも同じである。そして、範疇(6)の存在もこの三作品に共通し[25]、これも『観経義疏』に共通する部分である。また、この三作品の範疇(2)に相当する部分では、菩薩蔵を漸頓の二種を区別するだけで、声聞蔵あるいは小乗を「局」と規定することはない。したがって、これもこの三作品が『温室義記』『観経義疏』より前の成立と推定する根拠になる。この三作品の五種範疇が発展したものを『観経義疏』の「五要」と見做せば、『維摩義記』『無量寿義疏』『仁王経疏』→『観経義疏』という成立順序が想定できる。

涅槃義記

『涅槃義記』は「—要」という範疇名を欠くが、「六要」の範疇(1)(2)(5)(4)に相当する項目を持つ。したがって、

範疇(6)説人の欠如を除けば、『維摩義記』『無量寿義疏』『仁王経疏』の三作品と大枠として同じ範疇を用いる。しかし、細部を吟味すれば、共通する範疇にも異なる部分がある。範疇(5)経名と(4)宗趣の順序は上記の三作品と同じである。しかし、『涅槃義記』の場合(4)宗趣が、(5)経名解釈の最後に問答形式で叙述されている。

［11］問曰。此『経』具明諸義。何故偏言大涅槃乎。涅槃為宗。故偏言耳。（大正蔵三七、六一四中一五—一六行）

この『涅槃義記』［11］の宗趣に関する問答は、『維摩義記』等の宗趣に比較しても、範疇上の独立性は弱い印象を与える。一応、宗趣の決定があることからこれを範疇(4)に数えたが、仮に数え上げないのならば、『涅槃義記』は(1)(2)(5)の三種の範疇を説くことになる。おそらく、範疇(4)宗趣は、『涅槃義記』［11］の問答形式から、『維摩義記』等の三作品の形式になり、その後、『観経義疏』の「五要」や『温室義記』の「六要」の一範疇として独立したと推定する。また、範疇(5)経名は、次のよう「法」「人」「事」「喩」「人法」「法喩」「事法」等の七種の項目について言及している。

［12］次釈其名。今言大涅槃者、乃是標経別部名也。経名不同。乃有多種。或有当法。或復就人。或時随事。或従喩況。或就人法。或従法喩。或随事法。其例非一。今此『経』者従法為名。法謂諸仏大涅槃果。（大正蔵三七、六一三中一三—一八行）

しかし、八種の範疇を用いる『維摩義記』と『仁王経疏』に比べて、『涅槃義記』は一種少なく（「人事」）、また『涅槃義記』［12］には具体的な解釈例もない。さらに、四種の「人」の区別や、それに関連する範疇(6)説人を欠く。これは『涅槃義記』の所釈『涅槃経』の経題に「人」を含まないからかもしれないが、『維摩義記』等の範疇(6)を説く作品に比較して未整理な印象を与える。したがって、『涅槃義記』は『維摩義記』等の三作品より前に成立したと推定される。

また、『涅槃義記』の範疇(2)相当個所では、「漸」「頓」の二種の区別しか説かず、「局」を欠いている。

勝鬘義記

『勝鬘義記』は「―要」という範疇の名称を説かないが、「六要」の範疇(1)(2)(5)に相当する範疇を説く。本作品は『涅槃義記』と比較して範疇(4)宗趣を欠く。また範疇(5)経名では、「法」「人」等の項目、四種の「人」の区別についても一切言及しない。このような簡潔な範疇形式からみて、『勝鬘義記』は慧遠の最初期の著作の一つと推定される。また『勝鬘義記』には際立った特徴がある。通例、範疇(1)の二蔵の区別では、声聞蔵を「声聞声聞」と「縁覚声聞」の二種に区別するが、『勝鬘義記』ではこれを「種性声聞」と「退菩提心声聞」との二種にそれぞれ開くことである。

［13］此二之中、各復有二。一種性声聞。亦名決定。二退菩提心声聞。……（新纂続蔵一九、八六二中二一―下八行）

この二種声聞説は、慧遠の他の著作では、『大乗義章』巻第一七本「賢聖義」[26]に四種声聞説の前二種としてだけ見いだせるものであり、『勝鬘義記』が初期の著作であるならば、これ以後、二種声聞説は放棄されてしまった可能性が高い。なぜ放棄したのか不明であるが、二種声聞と四種声聞とにおける「種性声聞」（「決定」）の理解に差異があるように思われる。二種声聞の「種性声聞」が、

［14］種性声聞、於仏一化、始終住小、不能入大。（同、八六二下五―六行）

と「大〔乗〕」への転入は不可能とされていることに対して、「賢聖義」における四種声聞の「種性声聞」では、

［15］種性声聞、於仏一化、決定住小不能入大。是故、此人望後、亦名決定声聞。未来無余涅槃之後心想生時、方能向大。（大正蔵四四、七八九上七―九行）

と「未来の無余涅槃の後、心想が生じる時」に「種性声聞」が「大〔乗〕」への転入することを認めている。「賢聖義」［15］の傍線部分は殆ど『勝鬘義記』［14］に一致するが、大乗への転入を容認する［15］後半部分は『勝

鬘義記』［14］にはない。おそらく、慧遠は、『勝鬘義記』の段階で「種性声聞」に大乗への転入を認めなかった可能性があり、その後に書かれたと推定される「賢聖義」で「種性声聞」の大乗への転入を認めたように思われる。その結果、「種性声聞」（「決定」）という概念自体が無用となり、『勝鬘義記』以後の作品で二種声聞説を放棄したのかもしれない。というのも、「種性声聞」（「決定」）は、大乗側からみて阿羅漢果に留まる存在を明示するために意味があるのであって、声聞が大乗へ転入するのであれば、「種性」あるいは「決定」という限定を一部の声聞に与える必要はないからである。『勝鬘義記』と「賢聖義」を除いて、他の著作に「種性声聞」や「決定声聞」の語自体がないのは、これを重視しなくなるからだろう。因みに、他の作品の一部では、「愚法声聞」「愚法人」は「無余涅槃」の後、「心想」が生じることが問題にされている。[27] 以上、簡素な範疇形式と、範疇(1)に含まれる二種声聞説の存在、この二点によって、『勝鬘義記』は慧遠の初期の成立と推定される。

十地義記

次に、論書の註釈書について吟味してみたい。『十地義記』は「一要」という範疇名を用いないが、「六要」の(1)(2)(3)(5)に相当する四種の範疇を一応説く。しかし、このうち範疇(3)は三蔵の区別に相当し、これは『温室義記』の「六要」を除いて、これまで問題にしてきた作品の中では位置づけられなかったものである。したがって、範疇(3)をどのように考えるのか、ということが一つの論点になるだろう。私見では、『十地義記』は『十地経論』という論書に対する註釈書なので、範疇(3)を設定すると判断し、あくまで異例の設定と考える方が、著作の成立順序を推定する上で有効と見做す。この判断が妥当であれば、『十地義記』の成立を考える上で重要なのは、範疇(1)(2)(5)の三種に着目することである。この三種の範疇は『勝鬘義記』と一致する。範疇(5)経名で「法」「人」等の範疇を用いないこと、四種の「人」の区別を用いないことも、『十地義記』は『勝鬘義記』と共通している。したがって、『十地義記』は『勝鬘義記』と近接した時期の成立で、慧遠の最初期の作品の一つと推定さ

れる。問題が一つ残るとすれば、『勝鬘義記』の二種声聞説が『十地義記』に存在しない点である。私は、両作品の内容面から判断して、『十地義記』の方が先行すると思っている。しかし、『十地義記』は二種声聞説を欠くので、何故『十地義記』より後の『勝鬘義記』だけに二種声聞説が存在するのか解決できない。したがって、これは未解決の問題として、ここでは範疇形式の点から『十地義記』と『勝鬘義記』を近接した時期の一グループとして扱っておきたい。

付言しておきたことは、『十地義記』範疇(2)についてである。ここで漸頓の区別がなされるが、『十地経』については「頓教法輪」(新纂続蔵四五、二三下五行)とするも、『十地経論』の「論」については、「論亦是菩薩蔵摂、既非本教、不可判之頓漸」(同、二三下六行)と述べている。つまり、「本教」ではない論書を漸頓に区別することは不可能ということである。これは『起信論義疏』を吟味する上で示唆を与える。

起信論義疏

『起信論義疏』は「一要」という範疇名を欠くが、「六要」の(1)(3)(4)(5)に相当する四種の範疇を用いる。『起信論義疏』の範疇形式の特異性は、これまで吟味してきた全註釈書に、範疇(2)局漸頓あるいは漸頓があったことに対して、『起信論義疏』だけが範疇(2)を欠くことにある。もっとも、『十地義記』で「論は本教ではないから頓漸を判断することは不可能である」という考えが示されていたので、『起信論義疏』がこの考えを踏襲したものであるならば、範疇(2)の欠如は問題とならない。但し、本作品の偽撰説も提示されているので、やはり注意が必要であろう。また、『起信論義疏』の範疇(4)宗趣も特異な形式である。

[16] 此論所明、八識之理為体、行法為宗。(大正蔵四四、一七五中七—八行)

『起信論義疏』[16]によれば、『起信論』は「八識之理」を「体」、「行法」を「宗」と規定されている。このように「体」と「宗」を併記する形式は、『起信論義疏』を除いて他の著作にはない。この他に「論」という形式

に因んで「義章」という形式の作品についても次のように述べている。

〔17〕凡夫所造名為義章（同、一七五下八―九行）

このような形で「義章」[28]について述べた個所は、慧遠の他の著作にはない。この「義章」の語は『起信論義疏』が慧遠の真撰であれば、慧遠は『大乗義章』の執筆者としての自分自身を「凡夫」と見做していた根拠の一つになるだろう。また、『起信論義疏』の成立時点で『大乗義章』は一応の完成を果たしていた可能性が高い。ここでは、『起信論義疏』を一応真撰として仮定しておけば、範疇(4)があることから、『勝鬘義記』より後の成立であると推定される。では、成立の下限はどうなるだろうか。範疇形式によれば、「―要」という範疇名を説かないので、「五要」を説く『観経義疏』より前の成立としか言えないだろう。内容の考察に少しだけ言及すれば、論点の一つは「第九識」という語である。慧遠の著作の中で識を九種数えるのは、『起信論義疏』の他に『大乗義章』「八識義」にしかない。[29]したがって、『起信論義疏』は「八識義」と関連する後期の作品と推定される。[30]

四　仮説の提示と課題

「六要」という範疇形式に限定してひとまず仮説として纏めると、慧遠の著作の成立過程は、次のⅠ―Ⅴの順序となる。なお、同じグループに分類した作品の前後関係は問わない。また、※は保留した作品である。

Ⅰ『勝鬘義記』『十地義記』
Ⅱ『涅槃義記』
Ⅲ『維摩義記』『無量寿義疏』『仁王経疏』
Ⅳ『観経義疏』
Ⅴ『温室義記』

※『地持義記』『起信論義疏』→『温室義記』『大乗義章』

この中で、特に『観経義疏』→『勝鬘義記』→『涅槃義記』→『維摩義記』という流れを提示された[31]。私の範疇形式による推論は、鶴見氏の推論と矛盾しない。今後、私も鶴見氏と同様に思想内容の推論を独自に行い、右の仮説をさらに吟味してみたい。その結果、仮説の有効性が高まれば、『大乗義章』の各義科の成立時期や、慧遠の思想展開についても解明の糸口を得られるだろう。なお、『地持義記』はⅠの二作品よりも早い成立ではないかと印象を受けている。さらに、『起信論義疏』は範疇形式からは位置づけ難いので、慧遠の思想に密接に関連するものの偽撰かもしれない。

最後に、もし私の仮説が正しいのであれば、次のような奇妙なことが問題になる。それは、慧遠の『大乗起信論』の呼び方である[32]。Ⅰ―Ⅴのうち、『大乗起信論』を引用する最後の作品はⅢ『維摩義記』であるが、単に「論」と称する場合を除くと、この作品において『大乗起信論』を「起信論」と呼んでいる（大正蔵三八、四六一下九行）。しかし、それ以前の成立と推論されるⅠ『勝鬘義記』『十地義記』やⅡ『涅槃義記』では、「論」という表現を除くと「馬鳴論」と必ず呼ぶ。また、Ⅰ―Ⅴの他の作品に『大乗起信論』への言及はない。慧遠は『大乗起信論』の呼び方を「馬鳴論」から「起信論」へと呼称を変化させたのかもしれない。そして、この『大乗起信論』の呼称変化が正しいのであれば、次のことが問題になる。それは、『大乗義章』の各義科において『大乗起信論』を呼ぶ場合、「馬鳴論」[33]と「起信論」[34]と両名併記[35]の三種の形態があり、そのうち「馬鳴論」と呼ぶ義科が先行し、「起信論」と呼ぶ義科が後に成立し、両名併記のものは後に加筆補訂されたものではないかということである。この点について更なる吟味が必要であり、今後の課題に加えておく。

註

（1）吉津宜英「大乗義章八識義研究」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第三〇号、一九七二年三月）、同「慧遠『大乗起信論義疏』の研究」（同、第三四号、一九七六年三月）、同「起信論と起信論思想――浄影寺慧遠の事例を中心にして――」（同、第六三号、二〇〇五年三月）等、吉津氏の一連の研究参照。吉村誠「摂論学派の心識説について」（『駒澤大学仏教学部論集』第三四号、二〇〇三年一〇月）二二六―二三〇頁。これら諸論文における慧遠の識論解釈の問題点は別稿で吟味したい。

（2）吉津宜英「大乗義章の成立と浄影寺慧遠の思想（二）」（『国訳一切経』和漢撰述部、諸宗部、第一一巻月報、「三蔵」一六六、一九七八年）三―四頁。

（3）『起信論義疏』上之上（大正蔵四四、一七九上二一行、二六行、下一四行）で、「心真如」の解釈として「第九識」は使用される。また、「八識義」も識を九種に数えることはある（大正蔵四四、五三〇下八―一六行）。しかし、「第九識」「九識」という語は全く使用しない。他の著作では、識を九種に数えることも、「第九識」「九識」の語を用いることもない。

（4）望月信了『大乗起信論之研究』第二編「大乗起信論註釈書解題」（金尾文淵堂、一九二二年）参照。望月氏の見解は偽撰説である。これに対して、吉津氏は真撰を論証しようとしている（前註1・第二論文）。

（5）鶴見良道「慧遠の著作における『勝鬘義記』撰述の前後関係考」（『印仏研』二八―一号、一九七九年一二月）三四七―三四九頁。吉津論文（前註2）三―四頁。坂本幸男『華厳教学の研究』（平楽寺書店、一九五六年三月）三六三頁。

（6）鶴見論文（前註5）を参照。

（7）『仁王経疏』（大正蔵八五、No二七四五、S二五〇二）は、首題新加、首缺の作品である。管見の限り、本作品を慧遠の著作と想定したのは、辻森要修「大乗義章解題」（『国訳一切経』五六、諸宗部一三、一九四四年一二月）三六二頁である。辻森氏は『仁王経疏』を残闕とするが正しいと思う。この他、本書には錯簡があると思われる。というのも、本作品が慧遠の真撰と仮定すれば、「聖教雖衆……」（大正蔵八五、一六六下二四行）から「聖弟子説」（同、一六七中一八行）までが、冒頭部分になるはずだからである。ただし、「聖弟子説」の直後に「開皇十九年六月二日抄写訖」と書写日が記されるのは不自然な印象を与える。ここでは『仁王経疏』を慧遠の作品と仮定しておく。

（8）慧遠『法華経義疏』については、古泉圓順「慧遠『法華経義疏』写本」（『ＩＢＵ四天王寺国際仏教大学紀要』文学部、第

一九号、短期大学部第二七号、一九八七年）で紹介されているようであるが、現時点で私は古泉論文を未読である。この論文の存在については、石井公成「敦煌文献中の地論宗諸文献の研究」（『駒澤短期大学仏教論集』第一号、一九九五年一〇月）九四頁を介して知った。石井氏の紹介によれば、古泉氏は慧遠『法華経義疏』が吉蔵『法華義疏』に類似していることを指摘されたようである。

（9）末光愛正「『大乗義章』「衆経教迹義」に於ける浄影寺慧遠撰の問題――吉蔵著書との対比――」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一三号、一九八一年七月）参照。本稿は末光氏の問題提起にお答えするための予備的考察でもある。

（10）吉津論文（前註2）四頁参照。

（11）慧遠の伝記については、吉津論文（前註2）参照。

（12）ここで一つ論拠を出せば、現行『大乗義章』の「遠法師撰」という撰号は、著者自身のものとして奇妙である。この他に、現行『大乗義章』には「四空義」が巻第二と巻第三本の二個所に収録されている。このうち巻第三本は再録を避けて題号と科文だけを載せている（大正蔵四四、五二二下二九行）。この巻第三本の脚註22には、「此四空義与第二巻所出文全同故省略」とある。大正蔵本の底本ではないが、駒澤大学図書館所蔵の『大乗義章』の江戸期の版本を参照したところ、巻第三本に「四空義」はあり、それは巻第二のものと文字の異同を除けば全同である。慧遠が現行『大乗義章』を編纂したのであれば、このような奇妙な編集はしないのではないだろうか。この二点は未だに指摘されたことはない。

（13）『温室義記』（大正蔵三九、五一二下一〇行）。

（14）末光論文（前註9）二三〇頁で、氏はこの「備如常弁」を『大乗義章』を指示する語ではないと解釈し、『大乗義章』に「衆経教迹義」に本来存在しなかったことの根拠の一つにされている。

（15）『大乗義章』「衆経教迹義」（大正蔵四四、四六六下二三行―四六七上四行）。

（16）『観経義疏』（大正蔵三七、一七三上一八―二六行）。

（17）『観経義疏』（大正蔵三七、一七三中二行）。

（18）『大智度論』巻第二「仏法有五種人説。一者仏自口説。二者仏弟子説。三者仙人説。四者諸天説。五者化人説」（大正蔵二五、六六中四―六行）。

（19）大正蔵本文に「樹」とあるも、『涅槃義記』（大正三七、六一三中一四行）によって「標」の誤字と見做し改める。

(20) 大正蔵本文に「枯」とあるも、『観経義疏』と『無量寿義疏』の「事」により「樹経」を補足す。該当個所、前註16、後註22。
(21) 大正蔵本文に「云」とあるも、脚註により「雲」に改める。
(22) 『無量寿義疏』(大正蔵三七、九一中一二―一三行)、『仁王経疏』(大正蔵八五、一六七上一九行―中一二行)。
(23) 『無量寿義疏』(大正蔵三七、九一中一二―一三行)。ここでは「人法」が二度繰り返されているが、この二度目は「舎利弗問疾経」についてである。『維摩義記』[10]で「舎利弗問疾経」が「人事」と規定されていることを鑑みて、二度目を「人事」に改める。同じく「舎利弗問病経」を「人事」のとする用例は『仁王経疏』(大正蔵八五、一六七中九行)にもある。
(24) 『維摩義記』(大正蔵三八、四二一下一一―一六行)、『無量寿義疏』(大正蔵三七、九一中一四―一八行)、『仁王経疏』(大正蔵八五、一六七中一二―一六行)。
(25) 『維摩義記』(大正蔵三八、四二一下一六―一八行)、『無量寿義疏』(大正蔵三七、九一中一八行―下二行)、『仁王経疏』(大正蔵八五、一六七中一六―一八行)。
(26) 『大乗義章』巻第一七本「賢聖義」(大正蔵四四、七八八下二六行―七八九上一二行)。この四種声聞は、有名な『法華経論』(大正蔵二六、九上一五―一九行)の四種声聞説を典拠としている。「賢聖義」の四種声聞説については、奥野光賢「『法華論』について」(『仏性思想の展開――吉蔵を中心とした『法華論』受容史――』所収、大蔵出版、二〇〇二年一〇月)三一―三二頁、註39で、智顗や法蔵の説と並べて「一切皆成」の立場からの『法華論』理解」と指摘されている。奥野氏の解釈は慧遠に関しては正しい解釈と賛成する。但し、『法華論』自体は「決定声聞」と「増上慢声聞」には授記されないので、「成仏」は認められていないと思われる。このような『法華経論』解釈については、松本史朗『唯識派の一乗思想について――一乗思想の研究(Ⅱ)――』(『駒澤大学仏教学部論集』第一三号、一九八二年一〇月)三〇五―三〇二頁(横)、同「如来蔵思想は仏教にあらず」(『縁起と空』所収、大蔵出版、一九八九年)四頁ですでに指摘されている。四種声聞に関する近代の学者の諸説については、奥野書を参照されたい。
(27) 『観経義疏』(大正蔵三七、一八二中二六―下二行)、『大乗義章』「賢聖義」(大正蔵四四、八一〇上一〇―一二行)等。
(28) この「義章」が『大乗義章』あるいは『大乗義章』の各義科を想定したものか明確には不明。但し、私が調査した限り、

慧遠が自身の著作中で、『大乗義章』中の各義科を指示する場合、「―義」「―章」あるいは「別章」という表現はあるが、「義章」という表現はない。したがって、『大乗義章』を想定している可能性は高い。また、慧遠とは別人の「義章」を意味するかもしれない。

(29) 前註3参照。また、吉津論文（前註1・第二論文）一五二頁では、真撰説を論証しようとする立場から、『起信論義疏』に「別章」の指示がない理由として、『起信論義疏』は『大乗義章』に先行することを示唆している。しかし、『起信論義疏』の先行性を論証するためには、本作品のみに「第九識」という語が用いられている理由を説明する必要がある。また、本文［17］の「義章」についても説明する必要がある。私は、「八識義」と『起信論義疏』が慧遠真撰であるならば、彼の最晩年の作品と推定する。

(30) 「八識義」には真諦訳『摂大乗論』が引用されるので、多くの学者は五八七年曇遷（五四二―六〇七）による、『摂大乗論』の北地伝播（大正蔵五〇、五七二中一九―二〇行、下二二―二四行）と関連させている。私も「八識義」が真撰であれば妥当と考える。この問題については、勝又俊教『仏教における心識説の研究』（春秋社、一九六一年三月）六六八頁、七七二頁参照。また、吉津論文（前註2）八頁、註3、吉村論文（前註1）二二九頁を参照。

(31) 鶴見論文（前註5）三四九頁。

(32) 吉津論文（前註1、第三論文）一三頁、註9に、慧遠の著作における『大乗起信論』の引用が整理されていて有益である。ただし、簡略形式で紹介されているので、「馬鳴論」と「起信論」の区別については言及されていない。

(33) 「馬鳴論」の用例。『大乗義章』「仏性義」（大正蔵四四、四七三上）二個所、「三有為義」（同、四九二上）、「三無為義」（五〇四中）、「八識義」一〇個所、「五住地義」（同、五六七下）二個所・（同、五六八中）三個所、「発菩提心義」（同、六三六下）、「止観捨義」（同、六六六上、六六七中）、「六波羅蜜義」（同、七〇九中）、「八禅定義」（同、七一八中、七二五中）、「涅槃義」（同、八一五上）。

(34) 「起信論」の用例。「八識義」二〇個所、「五住地義」（大正蔵四四、五六八上）三個所、「十地義」（同、七四九下、七五〇上）、「涅槃義」（同、八一六下、八二六下）、「三仏義」（同、八三九下）。

(35) 両名併記する義科。「八識義」「五住地義」「涅槃義」の三作品。

〔付記〕

金剛大学の発表時（二〇〇九年八月七日）、石井公成氏より局漸頓の教判について指摘があったので、それについてお応えしておきたい。石井氏の指摘は、引用番号［3］の「局」は名詞ではなく、「局る」「局って」と読むべきではないかというものである。つまり、慧遠は『温室義記』において局漸頓という三種ではなく、通例のように漸頓の二種を説いたということで良いのではないか、という示唆であった。まず、石井氏の指摘に感謝したい。短時間のやりとりであったので、［3］中の二個所に出てくる「局」のどちらを指しているか確認できなかった。しかし、その後、何度か読み直したが石井氏の指摘は妥当ではなく、私の読み方は問題ないと考えた。その理由を述べておきたい。まず一個所目「須知教局漸及頓」に関する私の読み方は、「須く教の局・漸及び頓を知るべし」である。この「局」を「局って」と読むならば、「須く知るべし、教は漸及び頓に局る」、あるいは「須く教は局って漸及び頓と知るべし」と読むことになる。これは、どの読み方も不可能ではないかもしれない。しかし、「小教名局」は「小教を局と名づける」としか読めない。したがって、「局」は名詞であり、「漸」と「頓」という大乗の二種に対して「小教」を「局」と分類したのである。同一の文章は、慧遠『観経義疏』に「須知教局漸及頓。小教名局」（大正蔵三七、一七三上一〇行）とある。つまり、小教（阿含）は大乗に参入できない限定された教という意味で、「局」と呼んだと思われる。

次に前註1において、吉津宜英氏と吉村誠氏の研究の問題点を指摘したが、具体的な内容を欠いていることに気づいたので、ここに補足させていただく。

吉津氏は、慧遠撰とされる『起信論義疏』の真撰説を論証しようとしている。しかし、その中には説得力のある論証もあるが、未だに論証は成功していないと思われる（前註1、第二論文）。私は『起信論義疏』の真撰・偽撰を判断する積極的な根拠は持ち合わせていないが、慧遠の執筆したものではなくて、彼の弟子周辺の手によるものではないか、つまり、弟子の聞き書きに近い作品ではないかと考えている。というのは、吉津氏は形式よりも内容の考察を重視しているが（同論文、一五二頁）、これは必ずしも二者択一の問題ではない。慧遠の他の作品に内容上一致する場合であっても、執筆者が慧遠とは限らない。『起信論義疏』の文体は慧遠の特徴「四字成句」ではないことは明らかであり、吉津氏もこの点は認めている（同、一五一頁）。したがって、慧遠の思想を考察する場合、『起信論義疏』は、他の作品における識論とは区別して考察した上で、その後、両者の関係について吟味する方が良いのではないだろうか。

吉村氏は、「八識義」の識論を考察し、その構造を六識—⑦阿陀那識—⑧阿梨耶識という図式にまとめられた（前註1、吉村論文、二三一頁）。また、この⑧阿梨耶識は「真妄和合識」であり、「如来蔵・仏性」であることも指摘されている。しかし、慧遠の著作を時系列に配列し、慧遠の思想展開を吟味するという立場から考えると、果たして妥当なのであろうか。というのも、まず、吉村氏の用いる記号⑦は第七識を意味すると思われるが、「八識義」を除けば、慧遠は「阿陀那識」の語を用いることはない。多く用いるのは、「妄識」である。そして、「妄識」と「阿陀那識」とは、「八識義」において第七識と規定されるが、基本的に性質の異なる識である。「妄識」は、『起信論』の「無明」と「五意」を基本内容とする。「阿陀那識」は「執我之心」と規定され、真諦訳から採用されたと考えられている。私見では、「八識義」の識論は、大別すれば二種の識論が説かれている。第一は、事識・妄識・真識という慧遠の他の作品にも共通する識論、第二は、前六識—阿陀那識—阿梨耶識—（阿摩羅識）という真諦訳導入以後の識論である。そして、この二種の識論は、「八識義」において論理的に統合されていない。そして、後者のうち、阿陀那識と阿摩羅識は、「八識義」以外の慧遠の作品では全く用いられることはない。つまり、阿陀那識と阿梨耶識を一組にする識論は、「八識義」以外には慧遠の作品の中に存在しないのである。逆にいえば、「阿陀那識」という概念を用いなくても、「八識義」以外の慧遠の識論を論じることは可能なのである。これは「八識義」の成立問題に関連する。詳しい論証は紙数の都合で不可能であるが、私は、現行「八識義」は、「八識義」の原形が一端完成し、その後、大幅に加筆修正された文献と推定している。私が「八識義」の原形を想定する理由は、初期作品と推定される『十地義記』（新纂続蔵四五、四四下四行）と『勝鬘義記』（新纂続蔵一九、八九三中一六行）に「八識義」への指示があり、なおかつ、この二作品の識論には、真諦訳特有の術語や概念が使用されていないことに起因する。したがって、慧遠が全く「八識義」を執筆しなかったことは有り得ないし、現行「八識義」が初期段階で成立していたとも想定し難い。問題は加筆者が慧遠自身なのか、あるいは別人なのか、ということにある。おそらく、吉村氏は、摂論学派の識論の背景として慧遠の「八識義」の識論を考察した結果、第一と第二の識論の差異に注意しないで、「八識義」自体の識論を単純化して理解されたように思う。というのは、慧遠の識論と摂論学派の霊潤の識論とは、吉村氏の図式において全く同一だからである（同論文同頁）。

以上、前註1において、私が問題と考えていることは記した。この短い付記で、吉津氏と吉村氏の主張が成立しないとは全く思っていないが、ここでは問題点の指摘に留めたい。

敦煌出土北朝後半期『教理集成文献』（俄Φ一八〇）について
――撰述者は曇延か――

池田将則

標題の北朝後半期『教理集成文献』（擬題、俄Φ一八〇）は、青木隆氏によって初めて紹介された敦煌出土文献である。[1] 本文献は首尾ともに欠けた断片であり、[一]「〔教迹義〕」（前欠）ないし[一〇]「八解脱義」（後欠）の十章が現存する。[2] 現存部分の構成は次のようにまとめることができる。丸括弧のなかの数字は写本の行数である。

[一]〔教迹義〕
　[一・一]（欠）
　[一・二] 次広辨経教
　　[一・二・一] 先明仏在世説法
　　　[一・二・一・一] 達法師解（一―六）
　　　[一・二・一・二] 第二解（七―一九）
　　　[一・二・一・三] 荘厳寺法師（一九―三五）
　　　[一・二・一・四] 今用第三家義（三五―六三）

〔一・二・一・五〕仏在世餘人所説（六三—六五）
〔一・二・二〕次明仏滅度後言教之事
〔一・二・二・一〕結集法蔵（六六—八四）
〔一・二・二・二〕異世五師（八四—九二）
〔一・二・二・三〕同世五師（九二—一〇〇）
〔一・二・二・四〕薩婆多部四論等（一〇〇—一一九）
〔二〕解経義
〔二・一〕経（一二〇—一二七）
〔二・二〕与（一二八）
〔二・三〕大（一二八—一三〇）
〔二・四〕比丘（一三〇—一三七）
〔二・五〕衆（一三七—一三八）
〔二・六〕仏（一三八—一四二）
〔二・七〕婆伽婆（一四二—一六四）
〔三〕次解住義（一六四—一七三）
〔四〕次解菩薩義（一七三—一八八）
〔五〕十地義（一八八—二一六）
〔六〕三宝義（二一六—二三四）
〔七〕四摂義（二三四—二五〇）
〔八〕次解仏十義・世尊有六義

［八・一］仏十義（二五〇―二七五）

［八・二］次世尊六義（二七五―二八四）

［九］四諦義（二八四―三一五）

［一〇］八解脱義（三一五―三二六）

本文献の概要についてはすでに青木氏が基本的な考察をなされており、［一・二・一・四］「今用第三家義」に述べられる本文献の五時教判が智顗（五三八―五九七）説・灌頂（五六一―六三二）記『法華玄義』巻十上（大正三三、八〇一b）の伝える「北地師」の教判と一致することや、［五］「十地義」および［六］「三宝義」の所説に他のいわゆる「地論宗」文献との類似がみられること、また、［五］「十地義」に真諦（四九九―五六九）訳『摂大乗論釈』（陳文帝天嘉五〔五六四〕年訳了）の引用がみられることから、本文献の成立は『摂大乗論釈』訳出以降であることなどが明らかにされている。[3] 本稿は、青木氏の考察をふまえたうえでさらに文献全体にわたって関連資料を精査し、本文献の成立年代等を確定することを目的とする。以下、（一）まず章ごとに先行文献もしくは後続文献との影響関係を検証する。（二）次に以上の検証の結果をまとめ、本文献の成立年代を結論し、本文献の撰述者が曇延（五一六―五八八）である可能性を示唆する。

一　関連文献の検証

［一］〔教迹義〕（前欠）

本文献の現存部分の冒頭は、「次広辨経教。先明仏在世説法、解有三家（次に詳細に経典とその教えとを説明する。最初に仏がこの世におられたときの〔仏ご自身の〕説法を明らかにするのに、三家の解釈がある）」（俄Φ一八〇、一）と始まる教

判論である。初めに「次に広く」とあるから、当然、本来はこれ以前に総論のような内容が存在していたに違いない。本章の本来の章題は不明だが、現存部分の内容から判断して［一］「〔教迹義〕」と章題を補い、散逸した総論の部分を［一・一］とし、「次広辨経教」を［一・二］とする。「次広辨経教」の内容は大きく［一・二・一］「先明仏在世説法」と［一・二・二］「次明仏滅度後言教之事（次に仏が滅度された後の〔仏弟子による〕説教の事跡を明らかにする）」との二節に分かれ、前節では釈尊一代の説法を体系づける教判が、後節では仏弟子による仏滅後の正法の伝持がそれぞれ説明されている。前節の教判論はすでに青木氏によって考察されているので検討を省略し、後節における関連文献の検証から始めることとする。[4]

［一・二・二］次明仏滅度後言教之事

本節では仏滅後の正法の伝持に関して、まず［一・二・二・一］「結集法蔵」において摩訶迦葉を中心に行なわれた経律論の三蔵の結集が説明され、次に［一・二・二・二］「異世五師」において摩訶迦葉―阿難―末田地―舎那波斯―優波崛多と次第する「異世五師（世代を異にする五人の師）」による仏法の相承、［一・二・二・三］「同世五師」において優波崛多の時代に伝持する律の相違から「同世五師（世代を同じくする五人の師）」が婆麁富羅部・薩婆多部・曇無徳部・彌沙塞部・迦葉維部の五部派に分裂したことが説明され、最後に［一・二・二・四］「薩婆多部四論等」において「同世五師」の五部派のうち薩婆多部（説一切有部）に属する四部のアビダルマ論書等の中国への伝来が説明される。

ここでは本節の所説と吉蔵（五四九―六二三）『三論玄義』との関係を中心に検証していきたい。[5] まず本文献の「異世五師」「同世五師」説は、『三論玄義』（大正四五、一〇a）にも同様の説が述べられている。両文献の所説をまとめると次のとおりである。

北朝後半期『教理集成文献』（俄Φ一八〇）

異世五師――摩訶迦葉、阿難、末田地、舎那波斯、優波崛多
同世五師――婆麁富羅部（『摩訶僧祇律』）、薩婆多部（『十誦律』）、曇無徳部（『四分律』）、彌沙塞部（『五分律』）、
　迦葉維部（この部派の律は伝来せず）

吉蔵『三論玄義』
異世五師――迦葉、阿難、末田地、舎那婆斯、優婆掘多
同世五師――曇無徳部、摩訶僧祇部、彌沙塞部、迦葉維部、犢子部

「同世五師」のうち、本文献が挙げる「薩婆多部」と吉蔵が挙げる「犢子部」とが対応しないという一点を除けば、まったく同じ説である。この「異世五師」「同世五師」説は吉蔵によれば僧祐（四四五―五一八）『薩婆多師資伝』（佚）の説であるから、本文献と吉蔵との両者が共通の典拠を依用しているのだと考えられる。[6]ただし両文献の内部におけるこの説の位置づけは大きく異なっており、本文献は「異世五師」「同世五師」による仏法の相承を唯一の説としてそれのみを述べるのに対し、吉蔵『三論玄義』のほうは先に真諦訳『部執異論』（大正二〇三三番）および真諦撰『部執異論疏』（佚）に基づいて十八部派の分裂を説明した後、異説として付随的にこの「異世五師」「同世五師」説を述べており、全体として明らかに吉蔵のほうが発展している。なお、吉蔵との対比によって、本文献はまだ真諦訳『部執異論』（および『部執異論疏』）を知らないことも示唆される。

次に［一・二・二・四］「薩婆多部四論等」における『八犍度論』、『毘婆沙論』、法勝造『阿毘曇心論』、法救（ダルマトラータ、達磨多羅）造『雑阿毘曇心論』という四部のアビダルマ論書に対する説明についても、吉蔵『三論玄義』に同様の説明を見出すことができる。両者を対照させると次のとおりである。両文献の対応する語句に傍線を引いて示す。

吉蔵『三論玄義』（大正四五、二ｂｃ）
有薩衛門人、序其宗曰、「阿毘曇者、名無比法。無漏慧根、会理隔凡、其功冠絶、故云無比。超四執之外、越三界之表、群聖之所讃歎、六道之所帰崇。敢有抗言、当屈之以理」。…… ……三者仏滅度後三百餘年、有三明・六通大阿羅漢、姓迦旃延、造『八犍度』、凡二十巻、伝来此土。……言犍度者、翻之為聚。以其八義各有部類、因之為聚也。 四者六百年間有五百羅漢、是旃延弟子、於北天竺、共造『毘婆沙』、釈『八犍度』。毘婆沙者、此云広解。…… 五者七百餘年、有法勝羅漢、嫌『婆沙』太博、略撰要義、作二百五十偈、名『阿毘曇心』。凡有四巻、亦伝此土。 六者千年之間、有達磨多羅、以『婆沙』太博、「四巻」極略、更撰三百五十偈、足「四巻」合六百偈、名為『雑心』也。 ……毘曇雖部類不同、大宗明見有得道也。
北朝後半期『教理集成文献』（俄Φ一八〇、一〇二―一一七） （左の「第三仏滅度後七百年中」云々の二重線を引いた箇所が対応する。）
第一仏滅度後三百年中、有迦旃子、依阿毘曇、造『八犍度』、有二十巻。揵度、此翻為新論、有八聚論。…… 第二是仏滅度後六百年中、有五百羅漢、共師迦旃延、造『毘婆沙論』、有百巻。毘婆沙、此云衆説、五百羅漢大衆共説。此即解『八揵度』。…… 第三仏滅度後七百年中、有法勝比丘、造四巻毘曇。嫌『毘婆沙』広博難尋、故採『毘婆沙』要解二百五十偈、以為四巻、即『阿毘曇心』。此謂為無比法。所明無漏慧解、隔凡成聖、無能比者、王領諸数。明「四巻」領諸論也。 第四仏滅度後八百年中、有達摩多羅、造『雑心』、有十四巻。即是論主之師。所明衆多、不止一義、故言雑也。其謂『毘婆沙』太広難尋、法勝「四巻」略而難見、取『毘婆沙』三百五十偈、足法勝為六百偈。…… 此等四論、皆是薩婆多部、皆明見有得道。

「犍度」や「毘婆沙」の語義解釈等に一部相違もみられるが、両者が基本的に対応することは明らかである。ここにみられるような薩婆多部の論書の体系づけは、中国仏教におけるアビダルマ学の理解を示す資料として重要であるが、そのことはひとまず措いて本文献と吉蔵『三論玄義』との関係のみを検討すると、本文献は上に対照した四部の論書を説明するのみであるのに対し、吉蔵のほうは上掲の四部の前にさらに『法相毘曇』と『舎利弗

阿毘曇論』という二部の論書を加えて毘曇（薩婆多部）の伝統をまとめたうえでそれを破斥（「破邪」）しており、全体として明らかに吉蔵のほうが発展している。

本文献と吉蔵『三論玄義』との前後関係を明らかに示すのは次の論述である。本文献は上掲のように薩婆多部の論書を説明した後、さらに『成実論』に関して次のように述べる。

次有『成実論』来。有師言「是曇無徳部論」、或言「譬部」。今謂此『論』無的讜一部、遍採衆家之義、択善者而従之。後重別示其相。（俄Φ一八〇、一一七―一一八）

次に『成実論』が伝来した。ある師は「曇無徳部の論書である」と言うが、あるいは「譬喩部（譬喩者）」とも言われる。いま考えるにこの『論』ははっきりと一つの部派にあてはまるものではなく、満遍なく衆家の教義を混合したうえで、すぐれたものを選んでそれに依拠しているのである。[7] 後でさらに別個にその特徴を示すこととしよう。

『成実論』の所属部派について、本文献はまず曇無徳部とする説と譬喩者とする説とを挙げ、次に自説を述べているが、これら三説はどれも吉蔵『三論玄義』に「有人」の説として言及されている。

有人言、「択善而従、有能必録、棄衆師之短、取諸部之長」。有人言、「雖復斥排群異、正用曇無徳部」。有人言、「偏斥毘曇、専同譬喩」。真諦三蔵云、「用経部義」也。検『倶舎論』、経部之義多同『成実』。（大正四五、三ｂｃ）

ある人は「すぐれたものを選んでそれに依拠し、見事なものがあれば必ず記録し、衆師の短所を切り捨てて、諸部派の長所を取り入れている」と言う。ある人は「さまざまな異説を排斥しているが、曇無徳部（の教義）のみは依用している」と言う。ある人は「ひとえに毘曇（有部）を排斥し、もっぱら譬喩者に同調している」と言う。真諦三蔵は「経部の教義を依用している」と述べている。『倶舎論』（真諦訳『倶舎釈論』）を検証してみると、経部の教義はおおむね『成実論』と同じである。

吉蔵の挙げる第一の「有人」の説は本文献の自説と同内容であり、続いて吉蔵が挙げる第二と第三との「有人」の説も本文献の二説と対応する。吉蔵が最後に挙げる真諦の説は本文献にはみられないものである。[8] そして吉蔵はこのように『成実論』に関する先行説をまとめたうえでさらに『成実論』を「破邪」しているのであって、全体として明らかに吉蔵のほうが発展している。

以上、本文献と吉蔵『三論玄義』との関係を検証した。「異世五師」「同世五師」説については共通の典拠を両文献がそれぞれ別個に依用していると考えられるが、薩婆多部の四部の論書と『成実論』とについては本文献の所説が吉蔵『三論玄義』に取り入れられ批判されていると考えてよいだろう。[9] 平井俊栄氏が考証されたように、『三論玄義』は吉蔵の揚州慧日道場時代の著述であり、最大限に見積もって隋文帝開皇十七（五九七）年九月から同十九（五九九）年二月末までの間に撰述されたものである。[10] 本文献が『三論玄義』に先行することは確かであるから、これによって本文献成立の下限を定めることができる（初めに述べたように上限は『摂大乗論釈』訳了の五六四年）。

なお、上に訳した本文献の一節の最後に「後重別示其相（後でさらに別個にその特徴を示すこととしよう）」との一文があったが、これは本文献の現存部分に唯一みられる後続の章への言及であり、本文献が一箇の著述としてまとまりを持つことを示唆している点で重要である。本章の後に位置する諸章のなかで、『成実論』に基づく内容を持つと考えられるのは［七］「四摂義」、［九］「四諦義」、［一〇］「八解脱義」の三章だが、これらの章が『成実論』の特徴を説示するという性格を持っているかどうかは明瞭ではないので、あるいは本文献の散逸部分に『成実論』の特徴を詳細に説示する章が存在していたのかもしれない。

［二］解経義

本章は「経」「与」「大」「比丘」「衆」「仏」「婆伽婆」の七節に分けることができ、何らかの経典の冒頭の語句

を順に説明していると考えられるが、このうち「経」「大」「比丘」「衆」については、敦煌出土『金剛般若義記』一巻〈上〉（スタイン一〇八七V、大正二七四〇番）にほぼ同内容の説明がある（「与」「婆伽婆」の説明は異なり、「仏」については対応する説明がみられない）。例として［二・二］「経」の前段の対照と［二・四］「比丘」の対照とを掲げると次のとおりである。[11]『金剛般若義記』（S一〇八七V）の「……」は原写本の料紙の破れ目を表す（引用者による省略ではない）。

［二・二］経

『金剛般若義記』（S一〇八七V、四一―四五。大正八五、一三八b）	北朝後半期『教理集成文献』（俄Φ一八〇、一二〇―一二三）
「経」者、中国名修多羅、此方名為本。明聖人言語、能与衆生、生善滅悪、修道之本。又理・教相望、互為本義、明理不自顕、由教故彰。若不得言、無以得証、故『論』云、「果雖不住道、而道能為因」、此明教為理本。然教不自発、由理故生、故『論』云、「若不証者、則不能説」、此明理為教本。具此二義、故名為本。	「経」者、中国名修多羅、此方名為本。明聖人言語、能与衆生、生善滅悪、修道之本。又理・教相望、互為本義、明理不自顕、由教故彰。若不尋言、無以得証、故『論』云、「果〔雖〕不住道、而道能為因」。此明教為理本。然教不自発、由理而生、故『論』云、「若不証者、即不能説」、此明理為教本。具此二義、故名為本。

［二・四］比丘

『金剛般若義記』（S一〇八七V、一八四―一九二。大正八五、一四〇c）	北朝後半期『教理集成文献』（俄Φ一八〇、一三〇―一三七）
「比丘」者、是外国語音、此方無名……是出家名字。	「比丘」者、是胡音、此方無定。一師訓釈、凡有三義来解。

或言「怖魔」、是人……唱言、「某長者子、今日出家」。虚空……魔王聞之、即大驚怖、故云「怖魔」。 ……目天女、問舎利弗四種食法、舎……歴星月、因得食、名為仰口。□……而得利者、名為下口。隣国聘使、通……名為方口。和合湯薬、行医卜□……食、名浄乞士。	一云「破悪」、謂因中破身・口七支之悪。得羅漢果、名曰「殺賊」、殺煩悩賊。 二名「怖魔」、此比丘初出家時、地神夜叉唱言、「某長者子、今日出家」。虚空夜叉接声復唱、乃至六天魔王聞之、即大驚怖、魔宮震動、故云「怖魔」。 三因中云「乞士」、果中云「応供」。又如浄目天女、問舎利弗四種食法、舎利弗言、「出家之人、占歴量月、因之得食、名為仰口。墾土掘地、営種而得食者、名下口。隣国聘使、通致士四方而得食者、名為方口。和合湯薬、行医卜筮、名四維口食。離此四食、名浄乞士」。

見てのとおり両文献の「経」の説明はまったくの同文である（ここでは対照を省略したが、後段も同様）[12]。一方、「比丘」の説明については本文献のほうが増広されている（上掲の対照で傍線を引いた部分）[13]。本文献が引く「一師の訓釈」は、おそらく真諦『仁王般若経疏』（佚、円測〔六一三―六九六〕『仁王経疏』巻上本所引）の次のような説に基づくと考えられる[14]。

又『本記』云、在因名怖魔・乞士・破悪。至果転怖魔為殺賊、改乞士為応供、説破悪為不生。（大正三三、三六五b）

さらに『本記』（＝真諦『仁王般若経疏』）に次のようにある。〔「比丘」とは、〕因位に在るときは「怖魔」「乞士」「破悪」と名づける。果位に至れば「怖魔」は「殺賊」に転換し、「乞士」は「応供」に改められ、「破悪」は「不生」と呼ばれる。

真諦『仁王般若経疏』は因位の「破悪」が果位では「不生」と呼ばれると説くのに対し、本文献のほうは因位の「破悪」が果位では「殺賊」と呼ばれると説明しているので、両者はぴったり一致はしないが、因位と果位とに

おける名称の転換を説く点では同一である。おそらく本文献はこの真諦の説を取り入れて『金剛般若義記』(S一〇八七V)に加上したのではないかと思われる。[15] なお、ここでは検討を省略したが、「大」の説明は本文献のほうが『金剛般若義記』(S一〇八七V)よりも増広されており、「衆」の説明は両者ほぼ同文である。

以上の検討により、本文献が『金剛般若義記』(S一〇八七V)を援用し、真諦説等を取り入れて一部発展させていることは明らかだと思われる。『金剛般若義記』(S一〇八七V)は北魏の菩提留(流)支訳『金剛般若波羅蜜経』に対する注釈であり、菩提留支のオリジナルに近いかたちの半満二教判や八部般若の説を伝える文献であるから、[16] 本文献が先行する北朝の文献をふまえていることの例証とすることができる。

〔二・六〕仏

本項では「仏」の語義解釈がなされ、「仏」とは「覚」であり、「覚」には「自覚」「覚他」「他覚」の三義があると説明される。「自覚」および「覚他」は通常の「仏」の語義解釈であるが、「他覚(他が覚る)」は独特の説であり、本文献の説明によれば十地の位に達した菩薩が成道した時、十方世界の諸仏(他)がそれに気づき(覚)、一斉に彼を賛嘆することである。[17] この「自覚」「覚他」「他覚」の三覚の説は、灌頂『涅槃経疏』巻十八に次のように批判的に言及される「地人(=地論師)」の説と同じものであると考えてよいだろう。[18]

地人云、「自覚・覚他」、復言「他覚」、此太煩矣。(大正三八、一四五c)

〔「仏」の語義について、〕地論師は「自覚・覚他」と言い、さらに「他覚」とも言うが、これは煩雑に過ぎる。

初めに述べたように本文献の教判は『法華玄義』に「北地師」の説として言及されるが、これもそれと同様、本文献が江南の仏教者(灌頂)から「地論師」と呼ばれるような北地の教説を伝えるものであることの例証である。

〔三〕次解住義

本章では、経典の冒頭に置かれる「一時仏住〜」という定型句の「住」の意義が説明される。『摩訶衍論(=大智度論)』(大正二五、七五c—七六a)による解釈、『菩薩地持経』(大正三〇、九〇一c—九〇二a)による解釈、「曇尊法師」の解釈という三説が述べられるが、青木氏も指摘されるようにこの「曇尊法師」(俄Φ一八〇、一七三)とは、おそらくは慧光(四六九—五三八)[19]の弟子で曇遷(五四二—六〇七)の師である曇遵(『続高僧伝』巻八、義解篇四)のことなのであろう。本文献が東魏から北齊にかけての諸師の教理学を知っていることを示唆するかもしれない。

〔四〕次解菩薩義

本章では「菩薩」の語が説明されるが、これは北朝「地論宗」を代表する僧、浄影寺慧遠(五二三—五九二)『維摩義記』巻一本の「菩薩」の説明とほぼ同文である。両者を対照させると次のとおりである。『維摩義記』の傍線を引いた部分については後述する。

慧遠『維摩義記』(大正三八、四二六bc)	北朝後半期『教理集成文献』(俄Φ一八〇、一七三—一八八)
外国名「菩提薩埵」。翻訳之者、不殊煩広、「菩」下去「提」、「薩」下略「埵」、直云「菩薩」。此方翻之、名道衆生。菩提名道、薩埵衆生。良以此人内心求道、備有道行、以道成人、名道衆生。 若爾、声聞・縁覚、皆求道、並有道行。同以道成、以何義故、不名菩薩。	「菩薩」者、外国具名「菩提薩埵」。翻訳之者、不能煩広、「菩」下去「提」、「薩」下去「埵」、直云「菩薩」。此方翻之、名道衆生、菩提名道、薩埵名衆生。良以此人内心求道、備有道行、以道成人、名道衆生。 若爾、声聞・縁覚人等、亦皆求道、並有道行。同以道成、以何義故、不名菩薩。

釈言、賢聖名有通・別。通則義齊、『涅槃』説、「乃至須陀、亦名菩薩、求索尽智・無生智故。亦名為仏、正覚共道・不共道故」。但今為分賢聖之別、隠顕異名。
　等分賢聖、何故独偏名菩薩。
　解有三義。一就願心望果解釈。……故『地論』言、「上決定、願大菩提。独（→偈）言『菩薩』故」。
　二就解心望理解釈。……
　三就行分別。……故『地持』言、「声聞・縁覚但能自度。菩薩不爾。自度・度他、是名道勝」。以道勝故、名道衆生。

釈言、賢聖名有通・別。通即義齊、如『涅槃』説、「乃至須陀洹、亦名菩薩、求索尽智・無生智故。亦名為仏、正覚共道・不共道故」。但今為分賢聖之別、隠顕異名。
　等分賢聖、何故独此偏名菩薩。
　解有三義。一就願心望果解釈。……故『地論』言、「一上決定、願大菩提。偈言『菩薩』故」。
　二就解心望理解釈。……
　三就行分別。……故『地持論』言、「声聞・縁覚但能自度。菩薩不爾。自度・度他、是名道勝」。以道勝故、名道衆生。故名菩薩。

見てのとおり両者は逐語的にまったくと言っていいほど同一であり（途中省略した部分も同様）、一方が他方を参照したことは明白である。結論から述べると、この場合は本文献が慧遠『維摩義記』を参照し、「菩薩」の説明を引き写したのだと考えられる。

　上に対照した「菩薩」の説明は、慧遠の真撰として認められている現存九部の著述のうち、『温室経義記』と『地持論義記』との二部を除いた次の七部の著述すべてにみられるものである[20]。

①『勝鬘義記』巻上（続蔵一・三〇・四、二八六ａｂ。新纂一九、八七二ｂｃ）
②『十地義記』巻一本（続蔵一・七一・二、一四一ｂｃ。新纂四五、三〇ｂｃ）
③『大般涅槃経義記』巻一上（大正三七、六二一ｃ）
④『維摩義記』巻一本（大正三八、四二六ｂｃ）
⑤『無量寿経義疏』巻上（大正三七、九四ａｂ）
⑥『観無量寿経義疏』本（大正三七、一七五ｂｃ）

⑦『大乗義章』賢聖義（大正四四、八〇九ａｂ）

これら七部の著述の「菩薩」の説明には明らかな発展段階が認められ、全体として三段階に整理することができる。第一段階に成立したのが①『勝鬘義記』、第二段階が②『十地義記』と③『大般涅槃経義記』、第三段階が残りの四部である。上掲の対照において傍線を引いた部分は①『勝鬘義記』にはまだみられない要素を表しており、そのうち一重線を引いた部分が第二段階で加わった要素、二重線を引いた部分が第三段階で加わった要素である。最も早期に成立したと考えられる①『勝鬘義記』では、『勝鬘経』の経文「又見未来摂受正法菩薩摩訶薩無量福利、故受此大受」（大正一二、二一七ｃ）に対する注解のなかで「菩薩」の説明が述べられるが、これは敦煌出土『勝鬘経疏』（擬題、スタイン二四三〇、二〇―二八）にほぼ同文を見出すことができるので、先行する『勝鬘経』注釈書から慧遠『勝鬘義記』に取り入れられた解釈であると考えてよい[21]。また、第二段階で加わった『涅槃経』『十地経論』『菩薩地持経』の教証は[22]、②『十地義記』と③『大般涅槃経義記』（とおそらく『地持論義記』）とを撰述する過程で加上されていったものと考えられる。

以上のようにこの「菩薩」の説明は、先行する『勝鬘経疏』（Ｓ二四三〇）を原型として慧遠の著述の内部で発達していった過程を跡づけることができるので、本文献の側から慧遠に影響を与える餘地はない。そして本文献の「菩薩」の説明は、上に列挙した慧遠の七部の著述のうち④『維摩義記』と最も一致するので、本文献が参照したのはほかならぬ④『維摩義記』であると結論される。ここでさらに④『維摩義記』の撰述年代が明らかになれば、本文献の成立年代を推定するための重要な情報が得られるわけだが、残念ながら慧遠の個々の著述の成立年代は未だ確定されておらず、④『維摩義記』の撰述年代も未詳である[23]。いまは本文献が慧遠の「菩薩」の解釈を④『維摩義記』の段階で取り入れたという事実のみを確認しておく。

〔五〕十地義

本章では菩薩の十地が説明される。前半は『十地経論』に基づき、後半は真諦訳『摂大乗論釈』に基づくが、青木氏が指摘されたように、前半部分の説明は敦煌出土「地論宗」文献『法界図』[24]における「通教大乗」の十地の所説と近似している。例として初地から第三地までを対照させると次のとおりである。両文献の対応する語句に傍線を引いて示す。

『法界図』（青木隆［一九九六a］七二下―七三上）	北朝後半期『教理集成文献』（俄Φ一八〇、一八九―一九五）
初明歓喜地。始出凡境、初証聖境、故明〔照〕三種二諦、真監二種無我、有・無二邊、平等双照、是以得超二乗、〔道過三〕界、慶心内融、悦情外発。故『十地論』云、「初証聖処、多生歓喜、〔故名歓喜地〕」。永断〔一切処住〕地、〔麤・細都〕尽。	所以初名歓喜地者、欲明初地菩薩、信忍下品。世諦至難不可離者、莫過於生死、至極不可得者、未若聖道。生死難捨、聖道難得、而今得可慶之甚、更莫過焉。以此称心、与歓喜之名。故『地論』云、「成就無上自利・利他之行、初証聖処、多生歓悦、故名歓喜地」。
二離垢地。従見解明心、創入修道、将進渉玄途、遠趣真覚、故能妙修中道明観、根本無〔明空浄〕、於此三趣（↓聚）妙戒、清浄皎然。故『十地論』云、「離能起悞心犯〔戒・煩悩〕垢等、清浄戒具足、故名離垢地」。断欲愛煩悩住地。	第二離垢地者、欲明二地菩薩、信忍中品。既創入修道、将欲進渉□途、仰趣真覚、故能現持三聚勝戒、清浄皎然、戒立止悪、衆患永息、従戒標目、称曰「離垢地」。故『地論』云、「離能起悞心犯戒・煩悩垢等、清浄戒具足、名離垢地」。
三明地。既〔清〕禁円浄、体照虚明、安心妙理、三慧〔暉〕曜、光沢十二、五通化物。故『論』云、「随聞・思・修、照法顕現、故名明地」。断色愛住地。	第三明地者、欲明三地菩薩、信忍上品。既清禁円浄、体照虚明、安心妙靖、三慧明耀、朗鑒万境、暁然無翳、称之為明。故『地論』云、「随聞・思・修、照法顕現、故名明地」。

ここに対照した三地のうち、初地のみは両者の語句が対応しないが、第二地および第三地の説明についてはたしかに両者の文言は類似していると言い得る（第四地から第十地も同様）。しかし両文献の所説を全体としてみた場合、重大な相違があり、それは『法界図』では「地論宗」伝統の三乗別教・通教大乗（三乗通教）・通宗大乗という三教判に基づいて修行道が構成されているのに対し、本文献にはそのような三教判が前提とされていないということである。[25]上に対照した『法界図』の十地は「通教大乗」の十地（実際には十二地）であって、『法界図』の修行道全体においては「三乗別教」の上位、「通宗大乗」の下位に位置づけられるものであり、[26]この十地のみで修行道が完成されるわけではない。それに対し本文献のほうは上に対照した十地のみを述べており、各地の説明の終わりに教証として挙げられる『十地経論』に基づく単一の十地が修行道の全体であると理解される。したがって、両文献の修行道の構成は大きく異なっていると言わざるをえない。

『法界図』と同じ構造の修行道は懍師『法鏡論』にも説かれているから、[27]「地論宗」の特徴的な教説の一つであったと考えてよいだろう。本文献の修行道がそれと異なるのは、以上に検討した十地の説明の後に引用される真諦訳『摂大乗論釈』の影響によるものと考えられる。次のとおりである。

次依『釈論』解。『釈論』曰、「真如是地体、地体是円理、本無差別。若約地体、即無十義。且約十無明、障十種無分正行、故不見真如十種功徳。由不見此功徳、故正行不成、不得証真如。若除此障、見功徳明了通達、即成十正行、由正行故、即証真如法界。以約義故、成立十地也」。『釈論』曰、「凡夫性無明、是初地障」。（俄Φ一八〇、二一三―二一六）

次に『釈論』によって解釈する。『釈論』に次のように説かれている。「真如が十地の本質であり、十地の本質は円満な理法であるから、本来〔十段階の〕区別はない。十地の本質という観点に立てば、つまり十義（十種の内容）はないのである。ひとまず十種の無明がという観点に立てば、〔この無明が〕十種の〔本来は〕区別のない正行（菩薩行）を障礙するので、だから真如の十種の功徳を見ることがない。この功徳を見ない

ことによって、それ故に正行が成立せず、真如を証得することができないのである。この障礙を除去すれば、功徳を見ることが明瞭となりそれに通暁して、ただちに十種の正行が成立し、その正行によって、ただちに真如法界を証得する。〔このような〕十義という観点に立つので、十地が成立するのである」。〔また〕『釈論』に次のように説かれている。「凡夫性（凡夫たること）という無明は、初地に対する障礙である」。

ここに引かれる『釈論』は、真諦訳『摂大乗論釈』入因果修差別勝相品の次のような教説の取意である（傍線を引いた部分については本稿の最後で述べる）。

論曰、云何応知、以此義成立諸地為十。釈曰、此問欲顕何義。若菩薩入初地、見真如即尽。……若見已尽、何故説有十地。

論曰、為対治地障十種無明故。釈曰、真如実無一・二分数。若約真如体、不可立有十種差別。真如有十種功徳、能生十種正行。由無明覆、故不見此功徳。由不見功徳、故正行不成。為所障功徳・正行有十種、故分別能障無明亦有十種。……

論曰、於十相所顕法界。釈曰、十相謂十種功徳及十種正行、此相皆能顕法界。

論曰、有十種無明猶在為障。釈曰、……凡夫性無明、是初地障。……（大正三一、二二一ａｂ）

ここに説かれているような、十地の本質は真如であり、その真如の十種の功徳から十種の正行（＝十地の菩薩行）が生ずるという思想は、『法界図』（および懍師『法鏡論』）にはみられないものである。上述のように『法界図』（および懍師『法鏡論』）においては三教判に基づく全体構造のなかに十地が組み込まれていたが、本文献は真諦訳『摂大乗論釈』に説かれる真如と十地との関係に着目して、十地の菩薩行そのものをより深くとらえる方向に向かっているといえるのではないか。

なお、以上の考察をふまえると、本文献と『法界図』との関係は一方が他方に影響を与えたというよりは、両者が共通の源泉をふまえていると想定するほうが蓋然性が高いのではないかと思われる。本文献が『法界図』の

修行道の構造のなかから「通宗大乗」の下位に位置づけられる「通教大乗」の十地だけを抜き出したとは考えにくいし、一方、『法界図』に真諦訳『摂大乗論釈』の要素がみられない以上、『法界図』が本文献を取り入れたということも考えにくいからである。本文献と『法界図』とは、いささか系統を異にする文献なのであろう。

〔六〕三宝義

本章では、仏法僧の三宝を「当常三宝」「現常三宝」「応化三宝」「名字三宝」の四種に分けるという独特の説が述べられている。本章の所説をなぞると、まず四種三宝がそれぞれ次のように説明される。

①当常三宝

所以言当常三宝者、一切衆生皆有当覚之体。即体自覚・覚他、名為仏宝。即体有軌、名之為法。即体有和、名之為僧。即時未会、故称当常三宝。（俄Φ一八〇、二二〇―二二一）

当常三宝と言う理由は、一切の衆生はみな当覚（やがて覚る）という本質を有しているからである。その本質そのものにみずから覚り他者を覚らせる〔という属性がある〕ことを、仏宝と名づける。本質そのものに軌則という属性があることを、法宝と名づける。本質そのものに和合という属性があることを、僧宝と名づける。現時点ではまだ実現されていないので、だから当常（やがて常住となる）三宝と称するのである。

②現常三宝

現常〔三宝〕者、広修万行、衆徳積満、金剛心謝、大明現前、自覚・覚他、名之為仏。即体有軌、名之為法。即体有和、名之為僧。即今現会、名現常三宝。（俄Φ一八〇、二二二―二二三）

現常〔三宝〕とは、満遍なくあらゆる菩薩行を修習して、もろもろの徳が積み重ねられ円満になり、金剛心の位（＝第十一地）が過ぎ去って、大明〔の一切種智〕が現前し[28]、みずから覚り他者を覚らせる、これを仏宝と名づける。〔その仏の〕本質そのものに軌則という属性があることを、法宝と名づける。本質そのもの

に和合という属性があることを、僧宝と名づける。只今まさに実現しているので、現常（現に常住である）三宝と名づける。

③応化三宝

応化三宝者、託生王宮、現成道樹、丈六之容、以之為仏。十二年中所転法輪、名為法宝。受悟之徒、以為僧宝。随縁応化、名応化三宝。（俄Φ一八〇、二二三―二二五）

応化三宝とは、母胎に宿って王宮に誕生し、菩提樹の下で悟りを実現された、一丈六尺のお姿を、仏宝とする。〔成道された後〕十二年のあいだに転ぜられた〔小乗の〕法輪を、法宝と名づける。受業の弟子を、僧宝とする。機縁のままに応現し教化するので、応化三宝と名づける。

④名字三宝

名字三宝者、〔真〕容滅影、時無霊像、帰憑形像、以為仏宝。金口息響、仮紙素文字、以為法宝。時無真僧、収凡夫僧服、以為僧宝。真容雖移、不無此名、名〔名〕字三宝。（俄Φ一八〇、二二五―二二七）

名字三宝とは、〔仏の〕お姿が影を隠し、〔後の〕時代に霊妙な似姿さえもなければ、形像を頼りとして、それを仏宝とする。〔仏の〕金口が説法をおやめになれば、紙や絹に書かれた文字を仮りて、法宝とする。その時代に真実の僧がいなければ、凡夫の僧服を集めて、僧宝とする。仏のお姿は移ろわれるにしても、これらの名字までもがなくなることはないので、〔名〕字三宝と名づける。

以上の説明からして、①当常三宝とは一切衆生が有する仏性のことであり、②現常三宝とはいま現に悟りを成就しておられる大乗の仏のことであり、③応化三宝とは仏（釈尊）在世の折の小乗の仏・法・僧のことであり、④名字三宝とは仏滅後における仏像・三蔵（経律論）・僧伽（教団）のことであると理解してよい。後述する『涅槃経』の二種三宝との対応でいえば、①当常三宝と②現常三宝とは「一体三宝」であり、③応化三宝と④名字三宝とは「別相三宝」である。

次に以上の四種三宝の相互の関係について、①当常三宝こそが最も根本であると定義される。

若従本推迹、応従当常至於名字。所以然者、由我当常、便得現常、既証現常、便能応化、応滅帰真、次顕名字。（俄Φ一八〇、二二七―二二九）

「本」から「迹」へとおしはかれば、①当常三宝から④名字三宝へと至るはずである。そうである理由は、わが当常三宝によって、すぐに現常三宝を証得し、現常三宝を証得すれば、すぐに見事に応化（応現教化）し、応化三宝が滅して真（涅槃）に帰すれば、それに次いで名字三宝が顕現するからである。

そして三宝に帰依するには①当常三宝に帰依せよという。

今若帰依三宝、正応礼依己之世尊、名為法仏。由我身中法仏為帰、帰化於我、然後証其現仏。名字・応化偽而不可依。我之当仏於己是近、所以可依、現常之仏他家之仏、亦不可依。我要須礼己之世尊。是以『経』言、「不当礼拝諸餘世尊」。（俄Φ一八〇、二三一―二三四）

いま三宝に帰依するなら、ただ己の世尊に礼拝帰依して、法身仏と名づけるべきである。わが身中の法身仏を帰依処とし、我に帰服することによって、後に現常の仏宝を証得するのである。④名字三宝と③応化三宝とは偽りであるから依りどころとすることはできない。①わが当常の仏宝は己にとって最も近しいものであるので、だから依りどころとすることができるが、②現常の仏宝は他者の仏なので、やはり依りどころとすることはできない。我は必ず己の世尊を礼拝しなければならない。だから『涅槃経』に次のように説かれている。「その他諸々の世尊を礼拝してはならない[29]」。

ここに教証として挙げられているとおり、『涅槃経』如来性品[30]の一体三宝への帰依を説く一段が本文献の四種三宝の根底にあることは間違いない[31]。また、『涅槃経』のこの一段に対する南齊から梁初にかけての南朝教理学の解釈（『大般涅槃経集解』に集成された）が本章の思想の淵原にあることも確かであろう[32]。

ただ『涅槃経』とそれを解釈した『大般涅槃経集解』とが説くのは一体三宝と別相三宝（階梯三宝、梯橙三宝）

という二種の三宝であるから、本文献の四種三宝に至るまでには相応の発展段階がなければならないはずだが、現在のところそれをはっきりと跡づけることに成功していない。敦煌出土の「地論宗」文献に確認することができるのは一体三宝・別相三宝・住持三宝という三種三宝の説であり、上記の二種三宝が三種三宝へと発展したことは跡づけることができるのだが、その三種三宝と本文献の四種三宝との関係が明確でないのである。いま詳述する暇はないので、特に重要と考えられる文献のみを選んで簡単にまとめると次のようになる。[33]

二種三宝	三種三宝		四種三宝
北魏代『教理集成文献』(P二一八三)／『大般涅槃経集解』	地論宗『教理集成文献』(S六一三)／慧遠『大乗義章』	及法師撰『大義章』(北八三九二)	北朝後半期『教理集成文献』(俄Φ一八〇)
一体三宝	一体三宝	一体三宝	当常三宝
			現常三宝
別相三宝(階梯三宝)	別相三宝	別体三宝	応化三宝
	住持三宝	名字三宝	名字三宝

二種三宝と三種三宝との関係については前者から後者へ発展したと考えて問題ないが、三種三宝と四種三宝との関係については決して上に挙げた文献の並びのとおりに前者から後者へ発展していったと結論されるわけではない。三種三宝を説く慧遠『大乗義章』三帰義(大正四四、六五四a—六五七c)の所説と上に訳した本文献の四種三宝の所説とを比較してみた場合、慧遠のほうが本文献に先行するとはほとんど考えることはできない。むしろ本文献の四種三宝は慧遠よりも早い段階の思想である可能性が高いが、それを裏付けるような文献はまだ見出していない(管見の限り、本文献以外に四種三宝を説く文献はない)。したがって、いまは判断を保留せざるをえないが、

ひとまず二種三宝がまず三種三宝に発展し、それが一方では本文献のように四種三宝へと発展し、もう一方では慧遠などのように三種三宝の枠組みを保ったままその内部の定義をより精緻なものにする方向に発展していったと想定することは可能であろう。

ここで注目されるのは、本章の末尾にみられる次のような記述である。

　四宝幽深、豈延所達。御順師訓[34]、略題名目。（俄Φ一八〇、二三四）

　四種三宝は幽玄にして深遠であり、わたくし延が通暁できるようなものではない。先師の教えに準拠して、あらまし名称を記したまでである。

これは本章の論述を締めくくる謙辞であり、ここに「延」とあるのは明らかに本章の撰述者の自称である。そしてこの謙辞を文字通りにとれば、「某延」が師説を祖述したものが本章の内容であるということになる。あるいは四種三宝の思想が「先師」の独自の説である可能性も考えられるかもしれない。なお、「某延」については本稿の最後であらためて検討する。

[七] 四摂義

本章では布施・愛語・利行・同事の四摂法が説明される。本章は「又復解言」（俄Φ一八〇、二四四）の以前と以後とで大きく二つの部分に分けることができるが、そのうち前半部分の説明は、敦煌出土の北魏代『教理集成文献』（擬題、ペリオ二一八三）[九]「『経』明四摂」とほぼ同文である。前半部分を二段に分け、前段の対照のみを例示すると次のとおりである（丸数字は筆者による挿入、以下同様）。

北魏代『教理集成文献』（P二一八三、二四三―二五〇）	北朝後半期『教理集成文献』（俄Φ一八〇、二三五―二四〇）
夫時皇好接、遠近帰焉、大士汎慧、遐邇従化。収化付	四摂者、夫時皇好道、遠近帰焉、大士汎慧、遐邇従化。

己、謂之為摂。摂雖塵沙、略云此四。布施・愛語・利行・同事、是其名也。 ①運心周普、謂之為布、惙己恵物、名之為施。以施録物、為布施摂。②夫宮商清巧、妙苑□言、物情所翫、称為愛語。翫語付己、為愛語摂。③檀等六度、徳能被物、名之為行、行沾群品、字為利行。④彼修禅・智、我習定・慧、彼・我共習、称為同事。以同事録物、為同事摂。	収化付己、謂之為摂。摂義塵沙、略云此四。布施・愛語・利行・同事、是其名也。 ①運心周普、謂之為布、惙己恵物、名之為施。以施録物、為布施摂。②愛語摂者、夫宮商清巧、妙苑□言、物情所翫、称為愛語。翫語付己、為愛語摂。③利行摂者、檀等六度、徳能被物、名之為行、行沾群品、字曰利行。以利行録物、名利行摂。④同事摂者、彼修禅・智、我習定・慧、彼・我共習、称為同事。以同〔事〕録物、名同事摂。

見てのとおり両者は逐語的にほぼ同一であり（後段も同様）、一方が他方を参照したことは確実である。P二一八三写本は本文献の前半部分に相当する内容だけで説明が終わっているのに対し、さきに述べたように本文献のほうは前半部分の後に「又復解言」云々と別解が加えられているので、本文献がP二一八三写本を援用し、さらに新しい要素を加えていることが分かる。

P二一八三写本はいわゆる「地論宗」が成立する以前のかなり早い段階における北魏の仏教教理学の実録と考えられる文献であり、『成実論』と『涅槃経』とに基づく「章」形式の論書の断片であると考えられる。[35] 次下に指摘するように、「九」「四諦義」についても本文献がP二一八三写本をふまえていることが知られるので、P二一八三写本が本文献の先行資料の一つであることは疑いない。これもやはり本文献が先行する北朝系の文献を依用していることの例証である。

［八］次解仏十義・世尊有六義

本章では「仏」の十義および「世尊」の六義が説明される。「仏」の十義は真諦撰『七事記』（佚）に基づいており、また、「世尊」の六義もおそらく真諦からの情報に基づくと考えられる。[36] まず［八・一］「仏十義」冒頭の

四句分別を述べる部分と真諦『七事記』佚文（円測『解深密経疏』巻一所引）とを対照させる。なお、『七事記』のほうは、本来はこの次に対照させる部分の後段に当たる。

真諦『七事記』（円測『解深密経疏』巻一所引、続蔵一・三四・四、三〇四ab。新纂二一、一八四a）	北朝後半期『教理集成文献』（俄Φ一八〇、二五〇―二五四）
……故『七事』中云、「仏・婆伽婆、有其四句。 一是仏、非婆伽婆。即声聞二乘。観四諦、証無餘涅槃、在其自位中、得名為仏。不修功徳行、非婆伽婆。 二是婆伽婆、非仏。即是菩薩。功徳行満、名婆伽婆。既在因位、智慧未満、不得名仏。 三非仏、非婆伽婆。是凡夫。其不修智慧、不名為仏、不修功徳、非婆伽婆。	仏是智慧、世尊是慈悲功徳。既具慈悲・智慧、故多挙仏・世尊両号。即有四句、示是・非義。 有是仏、非世尊。如二乘。有智、無慈悲故。 有是世尊、非仏。如地前菩薩。有慈悲、而真智慧未成就。 有非仏、非世尊。如凡夫。

本文献の「世尊」が『七事記』佚文では「婆伽婆」と称され、本文献が世尊の特質を「慈悲」ないし「慈悲功徳」とするのに対し『七事記』佚文は「功徳」とのみ述べるといった細かい相違点はあるが、両者の四句分別の内容が一致することは明らかである。

次に「仏」の十義の説明と真諦『七事記』佚文とを対照させる。『七事記』のほうは、本来は上に対照した部分の前段に当たる。

真諦『七事記』（円測『解深密経疏』巻一所引、続蔵一・三四・四、三〇四ab。新纂二一、一八四a）	北朝後半期『教理集成文献』（俄Φ一八〇、二五四―二七五）
……故『七事記』云、「大師十号、経中何故不別（↓列）餘九、而独称仏。解云。有十義。	仏十義者、

一覚勝天鼓。 二不由他悟。 三難（→離）二無知〈解脱障無知・一切智障無知〉。 四已過睡眠。 五譬如蓮華。 六自性無染。 七具足三義〈三義者、一仮名仏、即六神通。二寂滅仏、惑不生故。三真実仏、即是真如〉。 八具於三徳〈法身・般若・解脱三徳〉。 九具三宝性。 十自知・令知他」。 総有四紙、恐多不述。真諦自云、「此十種義、出『真実論』也」。	一覚勝天鼓。…… 二者無師、智与如如無差別故。…… 三者離二無知、故名仏。即除惑・智二障尽、故無復無知也。 四已過眠・夢、故名仏。…… 第五譬如蓮花、性自開舒、故名仏。…… 六者性浄無染、故名仏。…… 七者具三覚、故名仏。一仮名仏、即化身、取利化義。二寂滅仏、即応身、与法身相応、同無相・無生義也。三真実仏、即法身。具三義円満、故名仏也。 八者具三徳、故名仏。無異体故。凡夫有法身而隠、二乗有解脱而未真、並無修得真実波若、皆未証法身、故悉非仏。仏由具三義顕現、而復最極、故名為仏。 九者具三宝性、故名仏。…… 十者能自知・令他知、故名仏。…… 具十義故、多挙之也。

以上の対照によって、本文献が真諦『七事記』を依用していることは明らかであろう。本文献の「仏の十義」の内容は、円測の引く真諦『七事記』佚文にくらべてはるかに詳細だが（上掲の対照では大部分省略した）、円測は上掲の佚文引用の最後に「総有四紙、恐多不述（総計四紙にわたるが、煩雑になるので述べずにおく）」と記しており（上掲の対照において傍線を引いた部分）、かなり省略して引用していることがうかがえるので、本文献のほうが真諦『七事記』の本来の内容をより忠実に伝えていると考えられる。

次に［八・二］「次世尊六義」では「世尊の六義」が説明されるが、これは漢訳では玄奘訳『仏地経論』巻一にみられる「薄伽梵の六義」と対応する説のようである。六義の一つ一つをぴったり対応させることはできないが、ひとまず一括して対照させると次のとおりである。

『仏地経論』巻一（大正二六、二九二ａｂ）	北朝後半期『教理集成文献』（俄Φ一八〇、二七五—二八四）
薄伽梵者、謂薄伽声依六義転。…… 如有頌言、「自在・熾盛与端厳、名称・吉祥及尊貴、如是六種義差別、応知総名為薄伽」。……其義云何。 謂諸如来永不繋属諸煩悩、故具自在義。 焔猛智火所焼煉、故具熾盛義。 妙三十二大士相等所荘飾、故具端厳義。 一切殊勝功徳円満、無不知故、具名称義。 一切世間親近供養、咸称讃故、具吉祥義。 具一切徳、常起方便、利益安楽一切有情、無懈廃故、具尊貴義。	次世尊六義者、 一徳勝、以修一切善已、満足円極、離一切悪已尽、故衆徳皆勝。 二者徳重、即利等八世法、所不能動故。 三者名聞、謂具十号等功徳、満十方世間故。 四者吉祥、有二。…… 五者自在、即明具十自在。以寿命乃至法等自在、随意用故。如『論』後自説。 六者有勝功能、自有四。…… 具前来諸義、故言「世尊」也。

この「世尊（薄伽梵）の六義」は、もともとは世親『釈軌論』に説かれる説である[37]。管見の限り、本文献と同じ「世尊の六義」を説く先行文献は見出されないので、前節［八・一］「仏十義」と同様、本節［八・二］「次世尊六義」の内容も真諦からの情報に基づくのではないだろうか。円測は本項の初めに対照した四句分別の末尾の夾注に「広釈婆伽婆、有三四紙、恐繁不述（詳細に「婆伽婆」を解釈すると、三、四紙にわたるが、煩雑になるので述べずにおく）」と記しているから（上掲の対照において傍線を引いた部分）、あるいは『七事記』の円測が省略した部分に「世尊の六義」の説明があったのかもしれない。

なお、「仏」および「世尊（婆伽婆）」の語義解釈は、前の［二一・六］「仏」および［二一・七］「婆伽婆」においてもなされていたが、本章の「仏」の説明が真諦『七事記』に基づき、「世尊」の説明も真諦の情報に基づくと考えられるのに対し、上述のように［二一・六］「仏」の説明は「地人」の説であったし、また、［二一・七］「婆伽婆」の説明は求那跋陀羅訳『相続解脱経』等を典拠とするものである。(38) おそらく本文献にとって真諦訳出もしくは撰述書が最新の情報であったのであり、それを取り込んだ結果、新旧両様の「仏」「世尊（婆伽婆）」の語義解釈が本文献のうちに混在することになったのではないかと考えられる。

［九］四諦義

本章では苦集滅道の四諦が説明されるが、本章の所説についても、さきに［七］「四摂義」の項で指摘した北魏代『教理集成文献』（P二一八三）をふまえていることが明らかに知られる。苦諦の本質は苦苦・壊苦・行苦の三苦であると定義することに関連して、本文献は有為法と無為法との区別を次のように説明する。

夫苦之生、皆由境発。境雖衆多、不出有・無。然無名雖衆、略有三称、謂結尽・太虚・第一義無。無非因感、苦具不収。常住涅槃、類同無也。論有多差、存要色・心・非色非心。三名雖異、皆従縁有。有従集招、苦具摂也。故以三苦為苦諦体。（俄Φ一八〇、二九五―二九八）

そもそも苦が生ずるのは、みな外境によって発生するのである。外境は千差万別だが、①有為法と②無為法とのほかにはない。さて②無為法の名称はさまざまだが、まとめれば三つの呼称――結尽（煩悩の滅尽＝択滅無為）・太虚（＝虚空無為）・第一義無（＝非択滅無為）――があるのみである。無為法は業因のはたらきかけによるものではないので、苦具（苦しみを与えるもの）［という範疇］にはおさめられない。常住の涅槃も、無為法と類同である。①有為法を論ずるとさまざまな区別があるが、まとめれば色・心・非色非心の三法があるのみである。三法の名称は異なっているが、どれも縁によって存在する。有為法は集（業）によって引き起

こされるものであるから、苦具におさめられるのである。だから三苦を苦諦の本質とするのである。本文献のこの説明が、Ｐ二二八三写本［二］「〔四諦（二）〕」の次のような議論をふまえていることは確実である。

……第一義諦・結尽・太虚、非業所招、都不生苦。又解、不然。……不但業感生於我苦、非業所招三無為法、亦得生苦。（Ｐ二二八三、一〇五―一一六）

〔第一解。〕……第一義諦・結尽・太虚は、業によって引き起こされたものではないから、苦を生じさせることは一切ない。〔第二解。〕さらに解釈するに、〔上の理解は〕正しくない。……業のはたらきかけによって自己の苦しみが生ずるだけでなく、業によって引き起こされたものではない三種の無為法も、やはり苦を生じさせることができるのである。

問曰、有・無之法倶生苦者、生苦既同、皆苦具摂不。答曰、生苦雖同、有為集招、苦具中摂。無非因感、苦具不収。（Ｐ二二八三、一二四―一二七）

問。有為と無為との二法がどちらも苦を生じさせるのであれば、苦を生じさせるという点では同一なのだから、いずれも苦具におさめられるのではないか。答。苦を生じさせるという点では同一だが、有為法は集（業）によって引き起こされるものであるから、苦具のうちにおさめられる。無為法は業因のはたらきかけによるものではないので、苦具にはおさめられないのである。

Ｐ二二八三写本の［二］「〔四諦（二）〕」は不完全にしか現存していないので、本文献の四諦の説明がどこまでＰ二二八三写本をふまえているのかはっきり確定することはできない。しかし上に訳した部分などは明らかに本文献がＰ二二八三写本をふまえることを示しているので、本章についてもやはりＰ二二八三写本が先行資料の一つであったと考えてよいだろう。

［一〇］八解脱義（後欠）

本文献の現存部分の最後の章であり、八解脱のうち第五「無辺識処解脱」の説明の冒頭までが現存する。おそらくは先行する『成実論』注釈書等をふまえているのであろうが、まだ関連文献を見出していない（さきに取り上げた北魏代『教理集成文献』〔P二一八三〕には対応する章題が現存しない）。

二　まとめと考察――撰述者は曇延か――

以上、煩を厭わず、本文献の全体にわたって関連資料を検証した。以上の検証の結果を北朝系と南朝系とに大別したうえで、おおむね年代順にまとめると次のようになる。

まず北朝系の文献との関係については次の三点を指摘することができる。

① ［七］「四摂義」および［九］「四諦義」の所説は北魏代『教理集成文献』（P二一八三）をふまえる。また、［二］「解経義」のうち「経」「大」「比丘」「衆」の説明は『金剛般若義記』（S一〇八七V）をふまえる。いずれの場合も先行する北朝系の文献を援用し、発展させている。

② ［五］「十地義」および［六］「三宝義」の所説は、他の「地論宗」文献みられる思想とはいささか傾向を異にするようである。「十地義」については真諦訳『摂大乗論釈』の影響を見出すことができ、「三宝義」については師説の祖述である可能性がある。なお、「三宝義」の講述者は「某延」である。

③ ［四］「次解菩薩義」の所説は、慧遠『維摩義記』の「菩薩」の説明をそっくり取り入れたものである。

次に南朝系の文献との関係については次の二点を指摘することができる。

④ ［五］「十地義」に真諦訳『摂大乗論釈』が引用される。また、［八・二］「仏十義」の内容は真諦撰『七事

記』に基づく。

⑤［一・二・二・四］「薩婆多部四論等」の所説は吉蔵『三論玄義』に取り入れられ、批判されている。また、［一・二・一・四］「今用第三家義」の教判と［二・六］「仏」の解釈とが、『法華玄義』および灌頂『涅槃経疏』に「北地師」「地人」の説として言及される。

以上の検証結果をもとに、次のような結論が導き出される。

まず本文献の成立地は、敦煌出土文献中に伝存する北朝系の注釈書を依用していることや「北地師」「地人」の説が述べられていることからして北朝である。

次に本文献の成立年代は、真諦が『摂大乗論』を訳出した後、吉蔵が『三論玄義』を撰述する前であると考えられるので、最大限に見積もって五六四年以後、五九九年以前である。

最後に本文献の全体の性格は、北朝系の文献のみならず南朝系の要素、特に真諦の最新情報を取り入れてそれらを集成した「教理集成文献」である。

さて、本文献の成立地や成立年代等をこのように確定させた場合、本文献［六］「三宝義」に名の見える「某延」に該当する北地の僧としてまず想定されるのは、西魏・北周から隋文帝期前半にかけての仏教史において中心的役割を果たした名僧、曇延であろう。最後に本文献の撰述者が曇延である可能性を検討してみたい。

まず上に六項目にまとめた本文献と他文献との影響関係を曇延の伝記事実に照らしあわせ、曇延が撰述者であると仮定して矛盾することがないかどうかを確認する。

①　本文献が北魏代『教理集成文献』（P二一八三）や『金剛般若義記』（S一〇八七V）といった北朝系の文献をふまえていることについては、曇延がそれらを習学したと考えて問題はないだろう。『続高僧伝』本伝によれば曇延は十六歳（五三一年）で出家し、師の僧妙（『続高僧伝』巻八、義解篇四）の学問を継承して『涅槃経』を根本としつつ、さらに『華厳経』『大智度論』『十地経論』『菩薩地持経』『仏性論』『宝性論』等の諸部をも習学した

という。[39]

② 本文献に他の「地論宗」文献とはいささか傾向を異にする思想がみられることについては、上にもふれたように曇延は僧妙に私淑し、蒲州（山西省蒲州）の地を中心に活動していたから、その教理学にいわゆる「地論宗」とはいささか傾向の異なる部分があったとしてもおかしくはない。真諦訳『摂大乗論釈』の影響については後述する（④）。

③ 本文献に慧遠『維摩義記』の「菩薩」の説明が取り入れられていることについては、北齊領域の慧遠の著述がいつ北周領域の曇延に知られたかが問題となる。周知のように慧遠が隋文帝の勅召を受けて長安に赴くのは開皇七（五八七）年秋のことであって、[40]それでは曇延の卒年（開皇八（五八八）年八月）に近すぎるからである。最後に検討するように曇延の著述として『大乗起信論義疏』巻上（続蔵一・七一・三。新纂七五五番）が伝存するが、本文献は『大乗起信論義疏』よりも前に位置すると考えられるので、曇延が慧遠の入京以後に『維摩義記』を知ったとすると、その後に本文献を撰述し、さらにその後に『大乗起信論義疏』を撰述したと考えることは困難になる。しかし『続高僧伝』曇延伝には、曇延が『涅槃大疏』を撰述した時、当時の英達たちはみなそれを慧遠の述作（『大般涅槃経義記』）と比較したというエピソードが伝えられている。[41]曇延がいつ『涅槃大疏』を撰述したのかは明記されていないが、本伝の記述から考えて北周武帝が廃仏（五七四—五七七年）を断行する以前であることは確かである。したがって、おそらく武帝の廃仏以前にすでに慧遠の著述が北周領域に伝わり、曇延疏と比肩されるほどの名声を博していたものと考えられる。前節で指摘したように慧遠『維摩義記』の撰述年代自体は明らかではないのだが、曇延が慧遠の入京以前に『維摩義記』を知り、本文献においてそれを依用したと考えることは可能だと思われる。

④ 本文献に真諦訳『摂大乗論釈』および真諦撰『七事記』の内容が取り入れられていることについては、南朝側で翻訳・撰述されたこれらの文献がいつ曇延に知られたかが問題となる。通常、旧北周領域に初めて真諦訳

『摂大乗論釈』を伝えたのは曇遷であるとされるが、曇遷はさきの慧遠と同じ時に文帝の勅召を受けて長安に赴いたので、それではやはり曇延の卒年に近すぎるからである。しかしすでに望月信亨・柏木弘雄・荒牧典俊の三氏がさまざまに考証されているように、曇遷の入京以前にすでに真諦訳『摂大乗論釈』が旧北周領域にも伝えられていたことはほぼ確かであると言ってよい[43]。同様に真諦『七事記』についても、曇遷以前に伝わっていたと考えることは可能であろう。したがって、曇延が本文献において真諦訳『摂大乗論釈』および真諦『七事記』を依用することは可能であると考えられる。

⑤ 本文献の所説が吉蔵『三論玄義』に取り入れられていることについては、前節でも述べたように『三論玄義』は吉蔵の揚州慧日道場時代（五九七―五九九年）の著述であり、隋の統一（五八九年）以後のことであるから、曇延が本文献を撰述したとしてそれが江南にまで伝えられていたと考えることは可能であろう。本文献の所説が灌頂に知られていることについては、何等問題はない。

以上、曇延が本文献の撰述者であると仮定して、年代的にも地理的にも矛盾することはないと考えられる。ただし年代的・地理的に矛盾しないといっても、それは曇延の著者性を云々するための大前提であるにすぎない。さきにもふれたように曇延の著述として『大乗起信論義疏』巻上が伝存するから[44]、本文献と曇延『大乗起信論義疏』巻上とのあいだに内容上の結びつきが見出されなければ、本文献の撰述者を曇延に比定することはできないであろう。

そこで次に本文献と曇延『大乗起信論義疏』との関連性を検討するが、残念ながら今のところ両者が確定的に結びつくような部分を見出すことはできずにいる。ただ一点だけ、本文献と曇延『大乗起信論義疏』とのあいだに接点があることを示唆する箇所があるので、それを指摘しておきたい。前節で述べたように、本文献［五］「十地義」の後半は真諦訳『摂大乗論釈』の引用によって成り立っていたが、そこに引かれた真諦訳『摂大乗論釈』の同じ部分が曇延『大乗起信論義疏』にも引用されている。『大乗起信論』の「四種法熏習義」の一段を注

釈して、曇延『大乗起信論義疏』は次のように述べる。[45]

「一者浄法、名為真如」、此云本浄、非始起。従十二部経所生道品及仏功徳、名之為浄、此等浄法皆因真如所成、故因真如為浄法。故『摂論』云、「一者能成立者、謂真如十種功徳。起成十地、新生十種正行、即是所成立也」。[46]（続蔵一・七一・三、二七八c。新纂四五、一六八a）

「一つには浄法であり、これを真如と名づける」[47]とは、これは本性として清浄であるものを言うのであり、いま初めて生起したものなのではない。十二部経から生ずる道品（菩提分）および仏の功徳を、浄法と名づけるが、これらの浄法はみな真如によって成立するので、それで因である真如を浄法と言うのである。だから『摂大乗論』に次のようにある。「一つには能成立（成立させるもの）とは、真如の十種の功徳である。〔真如の十種の功徳によって〕十地が生起し成立して、新たに十種の正行が生ずるが、それがつまり所成立（成立したもの）である」。

ここに引かれる『摂大乗論』は、さきに［五］「十地義」の項に引いた真諦訳『摂大乗論釈』と同じ箇所の取意であり、特に「真如有十種功徳、能生十種正行」（上掲の引用で下線を引いた部分）の一節に基づく。さきに述べたように本文献では十地の説明として真諦訳『摂大乗論釈』のこの部分が引かれていたのに対し、いま曇延『大乗起信論義疏』では『大乗起信論』の「一者浄法、名為真如」の文を注釈するなかで引かれているが、どちらにおいても『摂大乗論釈』の真如の十種の功徳から十種の正行が生ずるという教説が着目されているのであり、両者の関心が等しいということが言い得る。

本文献と曇延『大乗起信論義疏』との関連性について、いまはこの一点を指摘することができるだけであり、明証とするには程遠いが、それでももし本文献の撰述者が曇延である可能性を認めてよいのであれば、次に問題になるのは、いつ曇延が本文献を撰述したのかということであろう。本文献の少なくとも現存部分には『大乗起信論』の影響はみられないのに対し、曇延『大乗起信論義疏』は言うまでもなく『大乗起信論』の注釈であるか

ら、両文献の撰述時期に『大乗起信論』以前と以後という懸隔があることを考えざるをえなくなるからである。ただ本稿の段階ではもうこれ以上推論を重ねることはできない。

結語

以上、青木氏の考察を出発点として関連文献を検証し、本文献の成立年代等を明確にしたうえで、曇延が撰述者である可能性を検討した。本文献の内容に関して特に注目されるのは、いわゆる「地論宗」文献と傾向を異にする部分が見出せることと、真諦訳出もしくは撰述書の依用がみられることとの二点である。本文献のように「地論宗」の特徴的な教理がみられない文献を思想史のなかに正しく位置づけるためには、南北朝から隋唐初にかけての写本資料をさらに広く解読していくことが必要となるし、本文献に真諦訳出・撰述書の依用がみられることの意義を明らかにするためには、南北朝から隋唐初における真諦訳出・撰述書の受容状況を精査する必要がある。今後の課題としたい。

註

（1）青木隆［一九九六b］「敦煌出土地論宗文献『俄Φ一八〇』について」（『印度学仏教学研究』第四五巻第一号）、同［二〇〇〇］「地論宗の融即論と縁起説」（荒牧典俊〔編著〕『北朝隋唐　中国仏教思想史』法藏館、一九九頁）を参照。本稿では筆者が作成した校訂テキストを使用するが、校訂上の注記は原則として省略した。注記も含めたテキストの全文は金剛大学校仏教文化研究所で編集中の『蔵外地論宗文献集成』（仮題）に収録される予定である。

（2）なお、原写本の紙背（俄Φ一八〇V）にも若干の教理的内容が書写されているが（おそらく表と同筆）、表の『教理集成文献』（俄Φ一八〇）との明白な関連性を見出すことができないので、ひとまず別文献とみなし本稿の考察対象とはしない

こととする。

（3）『摂大乗論釈』の訳出年の考証は、宇井伯寿［一九六五］『印度哲学研究』第六（岩波書店）所収「真諦三蔵伝の研究」（三三一―三三六頁）を参照。

（4）なお、［一・二・一］「先明仏在世説法」冒頭の［一・二・一・一］「達法師解」に述べられる「達法師」の三教判（三時経教）については、青木氏の指摘をふまえたうえで米森俊輔氏がさらに考察を加えている。米森俊輔［二〇〇三］「達法師の三時経教と法朗の三種教判と吉蔵の三種法輪」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第二五集）、同［二〇〇四］「達法師の三時経教と興皇寺法朗の三種教判」（『印度学仏教学研究』第五二巻第二号）を参照。

（5）［一・二・二・四］「薩婆多部四論等」の所説は敦煌出土『薬師経疏』（擬題、S二五一二、一―二七。大正八五、三〇六ab）にも援用されているが、ここでは検討を省略する。なお、『三論玄義』に関しては平井俊栄［一九九〇］『肇論　三論玄義』（大乗仏典　中国・日本篇二、中央公論社）を参考にした。

（6）僧祐『薩婆多師資伝』については、船山徹［二〇〇〇b］「梁の僧祐撰『薩婆多師資伝』と唐代仏教」（吉川忠夫〔編〕『唐代の宗教』朋友書店）を参照。同稿付録の④「巻一某箇所」に吉蔵『三論玄義』の当該箇所が参考として挙げられている。また、特に「異世五師」説については、池麗梅［二〇〇八］『唐代天台仏教復興運動研究序説――荊渓湛然とその「止観輔行伝弘決」』（大蔵出版）第三章第一節第二項の三「『摩訶止観』の西天付法伝承説の形成背景とその影響」を参照。

（7）原文「択善者而従之」は、『論語』述而「択其善者而従之、其不善者而改之」、同「多聞択其善者而従之、多見而識之、知之次也」をふまえる表現。

（8）これは本文献がまだ真諦訳『倶舎釈論』を知らないことを示唆するかもしれないが、ただ本文上掲の対照において波線を引いた部分の、「第四仏滅度後八百年中、有達摩多羅、造『雑心』、有十四巻。即是論主之師（第四に仏が滅度された後八百年経って、達摩多羅が現れ、『雑阿毘曇心論』を造り、十四巻あった。つまり論主の師である）」（俄Φ一八〇、一一二―一一三）という記述は、世親（＝「論主」）『倶舎論』が達摩多羅『雑阿毘曇心論』に基づくという事実を述べているものと思われる。ちなみに本文献において単に『論』とだけ称して何らかの『論』が引用言及される例が二つあるが、いずれの場合もその『論』は世親の『論』を指しているようである。一つは［二・二］「経」に二度、単に「『論』に云わく」とだけ言って引かれる『論』であり（本文下掲の対照において波線を引いた箇所）、これは世親『金剛般若経論』（大正二五、

七八八c、七八四c）の文である。もう一つは［八・二］「次世尊六義」の第五「自在」の説明のなかで言及される『論』であり（同じく波線を引いた箇所）、これはおそらく真諦訳『摂大乘論釈』智差別勝相品（大正三一、二五〇c—二五一b）において仏の十自在が詳説される箇所を指していると考えられる。「如『論』後自説（『論』に後でおのずから説明されるとおりである）」（俄Φ一八〇、二七九）という言及自体は、直接には「依慧学勝相品」の「謂十自在、如『論』後説」（大正三一、二四一b）という文言に基づくのであろう。

（9）なお、本文献と吉蔵の著述とのあいだには、上記のほかにもいくつかの類同説が見出される。くわしくは別稿の注記に譲る。

（10）平井俊栄［一九七六］『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派——』（春秋社、三四八—三四九頁、三七〇—三七一頁）を参照。

（11）以下、敦煌出土文献については、特に断らないかぎり筆者が作成した校訂テキストを使用する。典拠や前後の文脈等によって写本の原文の文字を改めたり、『大正新脩大蔵経』古逸部所収の翻刻の文字を改めたりした場合があるが、一々注記しない。

（12）この「経」の説明は『金剛仙論』巻一（大正二五、七九九a）を典拠とする（同論巻五〔大正二五、八三五c〕にも同内容の一文がある）。『金剛仙論』の当該箇所については、竹村牧男［一九九三］『大乗起信論読釈』（改訂版、山喜房佛書林〔初版、一九八五〕。八二頁、一一七頁）、竹村牧男・大竹晋（校註）［二〇〇三］『金剛仙論』上（新国訳大蔵経 インド撰述部 釈経論部一一上、大蔵出版。解題、二一—二二頁。国訳、八頁、二五四頁）を参照。『金剛仙論』については大竹晋［二〇〇一b］「『金剛仙論』の成立問題」（『仏教史学研究』第四四巻第一号）を参照。

（13）下線部以外の説明内容は、『智度論』巻三（大正二五、七九下—八〇上）を典拠とする。『金剛般若義記』（S一〇八七V）の第一釈「……是出家名字」も、『智度論』同箇所の「復次出家人名比丘」に基づくものであろう。

（14）真諦『仁王般若経疏』の佚文は、船山徹氏を班長とする京都大学人文科学研究所「真諦三蔵とその時代」研究班（筆者も班員として参加）の検討資料の一部を利用させていただいた。なお、円測『解深密経疏』巻三（続蔵一・三四・四、三五一d。新纂二一、二三二a）にも同文が引かれる。

（15）なお、「比丘」を「破悪」「怖魔」「乞士」の三義によって解釈する説は『金剛仙論』巻一（大正二五、八〇一c）にもみ

える。

(16) 半満二教判は『金剛般若義記』（S一〇八七V、六―一五。大正八五、一三七c―一三八a）、八部般若は同（S一〇八七V、一五―三一。大正八五、一三八a）に出る。半満二教判については大竹晋［二〇〇一a］「菩提留支の失われた三著作」（『東方学』第一〇二輯、五頁）、八部般若については前掲大竹晋［二〇〇一b］（五一―五二頁）を参照。

(17) ［二・六］仏「他覚者、十地菩薩、授仏智・職位時、十方諸仏同共讃嘆、『某世界中、有某菩薩、今日時中、成阿耨多羅三藐三菩提』。十方諸仏同共嘆故、故曰他覚」（俄Φ一八〇、一四〇―一四二）。なお、「自覚」「覚他」の二義については、たとえば北本『涅槃経』梵行品（大正一二、四六九c。南本、大正一二、七一二b）を参照。

(18) 灌頂『涅槃経疏』については大竹晋氏のご教示による。

(19) 慧光の生卒年は新出の「慧光墓誌」による。趙立春［二〇〇六］「鄴城地区新発現的慧光法師資料」（『中原文物』二〇〇六年第一期、河南博物院）を参照。

(20) 『温室経義記』（大正一七九三番）が注釈するのは安世高訳と伝えられる『温室洗浴衆僧経』（大正七〇一番）であり、「開士」の訳語が用いられているため「菩薩」の語に対する説明はみられない。『地持論義記』（続蔵一・六一・三。新纂七〇四番）は残欠であり、現存三巻のうちには「菩薩」の語の説明はない。なお、『地持論義記』に関しては最近、龍谷大学図書館所蔵の写本の存在が報告された。桂紹隆（主任）［二〇〇八］「龍谷大学図書館蔵仏教古文献の研究」（『仏教文化研究所紀要』第四七集、龍谷大学仏教文化研究所、一九頁）を参照。

(21) 『勝鬘経疏』（S二四三〇）については、藤枝晃［一九六九］「北朝における『勝鬘経』の伝承」（『東方学報』〔京都〕、第四〇冊）、古泉円順［一九七六］「S二四三〇敦煌本『勝鬘経注釈書』断簡」（『仏教思想論集』〔奥田慈応先生喜寿記念〕、平楽寺書店）を参照。古泉氏は本稿で取り上げた「菩薩摩訶薩」に対する注解を含む一段について、『勝鬘経疏』（S二四三〇）と照法師撰『勝鬘経疏』（北魏延昌四年〔五一五〕写、スタイン五二四、大正二七六二番）および慧遠『勝鬘義記』とを比較対照し、三者の成立順序は照法師撰『勝鬘経疏』（S五二四）→『勝鬘経疏』（S二四三〇）→慧遠『勝鬘義記』の順であると論じられた。

(22) それぞれ、北本『涅槃経』迦葉菩薩品（大正一二、五七七c―五七八a。南本、大正一二、八二五ab）、『十地経論』初歓喜地（大正二六、一二八a）、『菩薩地持経』種性品（大正三〇、八八八b）。

(23) 現行の『維摩義記』（大正三八、四九三c）には、慧遠の最晩年の作と考えられる『大乗義章』八識義への言及がみられるが、これはおそらく後から付加されたものであろう。なお、慧遠の伝記と著述との全体については、横超慧日［一九七九］『中国仏教の研究』第三（法藏館）所収「慧遠と吉蔵」、佐藤哲英［一九七七］「浄影寺慧遠とその無我義」（『仏教学研究』第三二・三三号、龍谷大学仏教学会）を参照。慧遠の著述の成立の前後関係については、鶴見良道［一九七九］「慧遠の著作における『勝鬘義記』撰述の前後関係」（『印度学仏教学研究』第二八巻第一号）、本書所収の岡本一平氏の論考を参照。

(24) 『法界図』については、青木隆［一九九六a］「敦煌出土地論宗文献『法界図』について――資料の紹介と翻刻――」（『東洋の思想と宗教』第一三号、早稲田大学東洋哲学会）を参照。『法界図』のテキストは同稿所収の青木氏校訂本を使用するが、句読や括弧などの表記は本稿の体例にあわせて改めた（原写本の大字の部分をゴシック体とするのは校訂本の表記のまま）。また、原写本を参照して校訂本の文字を一部改めた場合がある。

(25) 『法界図』の行位・断惑説については、青木隆［一九九七］「天台大師と地論宗教学」（『天台大師研究』〔天台大師千四百年御遠忌記念〕、天台学会）、船山徹［二〇〇〇a］「地論宗と南朝教学」（前掲『北朝隋唐　中国仏教思想史』所収）を参照。

(26) 『法界図』通教大乗「十信心菩薩。此是習種性前外凡之位。三乗諸人捨本別習、廻心向大、起此十心、得入住位」（青木隆［一九九六a］七〇頁下）。同、通宗大乗「通宗入道次第、……出三乗通教之上、体性寛博、故為大」（同七四頁上）。

(27) 青木隆［一九九二］「天台行位説の形成に関する考察――地論宗説と比較して――」（三崎良周〔編〕『日本・中国　仏教思想とその展開』山喜房佛書林、四五頁、四九頁）を参照。懍師『法鏡論』については石井公成［一九九六］『華厳思想の研究』（春秋社）第一部第三章第一節の二「新羅における地論教学」も参照。

(28) 北魏洛陽期『教理集成文献』［三］相続義（一）「始従初地、終至法雲、修十地無漏、明解満足、金剛心謝、種智続起現前」（P二九〇八、一二〇―一二一）。

(29) 北本『涅槃経』如来性品「善男子、菩薩応作如是思惟、我今此身、帰依於仏。若即此身得成仏道、既成仏已、不当恭敬礼拝供養於諸世尊。何以故。諸仏平等、等為衆生作帰依故」（大正一二、四一〇a。南本、如来性品、大正一二、六五〇c）。

(30) 北本（大正一二、四〇九b―四一〇b）、南本（大正一二、六五〇a―六五一a）。

(31) 青木氏が指摘されたように、本文献の「己の世尊に礼拝帰依する」という思想は、勒那摩提(『続高僧伝』巻二十五、感通篇上)に帰せられる『七種礼法』等に類似の説がみられる。『七種礼法』については前掲石井公成[一九九六]第二部第一章を参照。
(32) 『大般涅槃経集解』巻十九(大正三七、四五六a—四五八c)の諸師の解釈を参照。
(33) それぞれ、北魏代『教理集成文献』(擬題、ペリオ二一八三)「四」「一体三宝」および[一二]「『経』明別相三宝」、地論宗『教理集成文献』(擬題、スタイン六一三)[一七]「又解菩薩入道」、及法師撰『大義章』(北京八三九二)[一]「三宝義」を参照(『大般涅槃経集解』は前注に既出、慧遠『大乗義章』は本文で後述)。なお、北魏代『教理集成文献』(P二一八三)については本文で後述する。地論宗『教理集成文献』(S六一三)については、荒牧典俊[二〇〇〇]「北朝後半期仏教思想史序説」(前掲『北朝隋唐　中国仏教思想史』所収、五八—六二頁)を参照。及法師撰『大義章』(北八三九二)については、平井宥慶[一九八〇]「敦煌本・仏教綱要書の変遷」(『大正大学総合仏教研究所年報』第二号)を参照。平井氏はこの文献が慧遠『大乗義章』などにみられる「別相三宝」「住持三宝」という呼称を批判して、新たに「別体三宝」「名字三宝」という呼称を主張していることを指摘された。なお、この及法師撰『大義章』(北八三九二)は、敦煌出土の仁寿元(六〇一)年写『摂論章』巻第一(スタイン二〇四八、大正二八〇八番)と密接な関係を有する文献であり、両者の関係を手懸かりにして、「及法師」とは『続高僧伝』巻十、義解篇六、釈智凝伝に名のみえる「明及法師」であると推論することができる。くわしくは別稿で論ずる予定である。
(34) 「師」、原文は「帰」に作るが、誤写とみなして改める。
(35) くわしくは別稿で論ずる。
(36) 本文献に真諦『七事記』が引用されていることに気付き、最初に筆者の注意を喚起してくださったのは大竹晋氏である。また、以下に挙げる『七事記』の佚文も、前注に言及した「真諦三蔵とその時代」研究班の検討資料の一部を利用させていただいた。
(37) 『仏地経論』のほかに『決定義経註』や『現観荘厳論』等に出る。石川美恵[一九九八]「『決定義経釈(**don mam par gdon mi za ba'i 'grel pa**)』第一章研究——『如是我聞一時』と『世尊』の解釈——」(『東洋学研究』第三五号、東洋大学東洋学研究所、六八頁)を参照。

(38) くわしくは別稿の注記に譲る。
(39)『続高僧伝』巻八、義解篇四、釈曇延伝（大正五〇、四八八a）。同、釈僧妙伝の次の記述も参照。「而妙講解『涅槃』以為恒業。……有学士曇延、承著宗本、更広其致、具見別伝」（大正五〇、四八六b）。
(40)『続高僧伝』巻八、義解篇四、釈慧遠伝（大正五〇、四九一a）。
(41)『続高僧伝』釈曇延伝（大正五〇、四八八b）。同、釈慧遠伝に次の記述もある。「是以自於齊朝、至于関輔、及畿外要荒、所流章疏、五十餘巻」（大正五〇、四九一c）。
(42)『続高僧伝』巻十八、習禅篇三、釈曇遷伝（大正五〇、五七二c）。
(43) 望月信亨［一九四六］『仏教経典成立史論』（法藏館、五七六―五七九頁）、柏木弘雄［一九八一］『大乗起信論の研究――大乗起信論の成立に関する資料論的研究――』（春秋社、一九〇―一九四頁、一九九頁）、前掲荒牧典俊［二〇〇〇］（七〇―七八頁）を参照。
(44)『続高僧伝』本伝によれば、曇延は「『涅槃義疏』十五巻と『宝性論』『勝鬘経』『仁王般若経』等の疏」（大正五〇、四八九c）を撰述したというが、それらはすべて散逸し、ただ『涅槃義疏』の佚文が法宝『涅槃経疏』残巻（池内宏〔解説〕［一九二四］『大般涅槃経疏　唐大薦福寺沙門法宝述』朝鮮総督府）と安澄『中論疏記』巻六末（平井俊栄・伊藤隆寿［一九七七］「安澄撰『中観論疏記』校註――東大寺古写本巻六末――」〔『南都仏教』第三八号〕、八九頁）とに若干存在するにすぎない。
(45) 前掲荒牧典俊［二〇〇〇］（八二―八三頁）に取り上げられているのと同じ箇所である。
(46)「立」、続蔵本は「二」に作るが、続蔵頭注に「二本は『立』に作る」とあるのに従う。
(47)『大乗起信論』「復次有四種法熏習義、故染法・浄法起不断絶。云何為四。一者浄法、名為真如。二者一切染因、名為無明。三者妄心、名為業識。四者妄境界、所謂六塵」（大正三二、五七八a）。

『法鏡論』の思想的立場

金　天　鶴

一　問題の所在

中国の南北朝時代から唐代初めの中国仏教思想史において極めて重要な役割を果たした地論学派には、南道派と北道派の二派があったと古来より伝えられているが、学派の展開過程において南道派が主流であったことは周知の如くである。事実、その証左として地論学派の現存する著述は南道派の代表的人物である浄影寺慧遠のものが最も多く、その他に断簡及び逸文が残る慧光、法上、霊裕などもいずれも南道派に属する人物であった。しかし、これまではこれらの資料を全て合わせても地論学派の思想の内実を探るためには充分ではない状況にあった。ところが近年、敦煌文献より発見された写本をはじめとして更に多く文献が南道派のものとして確定され、地論思想の研究はこれらの存在が報告されることによって今日新たな展開を見るにいたっている。[1]

本稿が考察対象とする懍の『法鏡論』も、そのような資料の一つである。『法鏡論』は逸文によってのみ存在が確認されるが、断片的ながらも地論学派の思想体系を伝えている内容を有しており、その資料的価値を充分に認めうるものである。特に重要なことは、地論南道派の所説とされる縁集説の展開の最終段階と思われる具体的な事例が示されている点である。また、この『法鏡論』を直接引用するのは、現在確認される限り新羅表員の『華厳経文義要決問答』（以下、『要決問答』）と見登の『華厳一乗成仏妙義』（以下、『成仏妙義』）のみである。[2] このことは地論学派が韓国仏教に及ぼした影響を示唆するものとして、韓国仏教研究の面からも『法鏡論』へと注目が

集まる要因となっている。

著者とされる懍の系譜については諸説あるが、これまでのところは地論宗南道派の人物という点では一致している。しかし、彼が安廩（五〇七～五八三）であるとする説と、天台智顗（五三八～五九七）とほぼ同時代であり、かつ慧遠（五二三～五九二）以後の人物と見る説もあることから、彼の活動時期については先行研究において未だ一致を見ていない状況にある。もし懍が安廩であるならば法上と同時代の人物となり、地論南道派の初期の思想と共通性を持つことになる。一方、智顗と同時代の人物であるならば慧遠の思想との共通性を念頭に置くことが可能であろう。そして、もし慧遠より後の人物であるならば慧遠には見られない思想が展開される蓋然性も充分に想定できよう。

筆者自身は現時点で、懍が慧遠以後の人物であり、慧遠とは異なる思想を有した地論学者であると推定している。そこで、本稿では地論学派の所依経論である『十地経論』に対する理解を検討し、必要に応じて慧遠との思想的な相違点を指摘することにより、この問題を再検討してゆくこととしたい。

二 『法鏡論』に関する先行研究

『法鏡論』に関する先行研究を整理すると、これらは概ね懍の活動年代と『法鏡論』そのものに対する言及の二通りに大別される。前者の問題、つまり『法鏡論』の著者である懍の正確な活動年代は、前述のごとく未だ確定されていない状況にある。

まず、『法鏡論』に関する一連の論文を発表した青木隆氏の研究から見ていきたい。青木氏は一九八五年に懍を智顗とそれほど離れていない時代の地論宗南道派の人物と見る説を提起し[3]、一九九二年には智顗とほぼ同時代に活動した人物と推定している[4]。これと前後して石井公成氏は一九八九年に懍が安廩であるという説を立て[5]、一

九九六年に再びこの問題に言及する中で確実な資料の出現を前提としつつも安廩説の立場を固持した[6]。このような説をうけて、筆者もかつて一九九八年に教判論を通じて考察した際には石井氏と同一の立場を取った[7]。しかし、最近は立場を変えて安廩説に疑問を呈し、二〇〇九年には懍師が地論宗の慧遠より後代の人物であるとの見解を提起し、元暁（六一七〜六八六）の時代まで下がる可能性を指摘している[8]。

他方、『法鏡論』の思想についての研究は、一九八〇年の坂本幸男著『大乗仏教の研究』の中で『法鏡論』の随縁、対縁、忘縁、縁起の四法界と縁起法界の中から派生した有為縁集、無為縁集、自体縁集、平等縁集が論じられたことを嚆矢とする。しかしその内容には若干の問題点も見られる。その中では『法鏡論』の有為縁集法界が成実学派の無為に関する説と類似すると推定され[9]、また、如如が無明を条件として智慧と境界という対立をなす時に現れる色と心の差別世界が随縁法界であるとの説明がなされている[10]。ところが、管見の限り『法鏡論』の随縁法界に対する説明の中には、指摘されるような「如如が無明を条件として」という表現はどこにも見られない。『法鏡論』では「法界は如如を体とする[11]」とは説くが、随縁法界に関する説明では、随縁して法界が本来の姿を失って法界であると言うことができない、という程度に随縁が用いられるにすぎないのである[12]。

その他、『法鏡論』に対する思想的理解については、年代問題にも言及した青木隆氏の一連の論文に詳しい。まず一九八五年の論攷では、法上（二種縁集）→慧遠（三種縁集）→懍（四種縁集）と展開する縁集説を想定し、懍が霊裕とは異なる説を有する人物と判じている[13]。そして一九八七年には、このような地論学派の縁起説が拡大して論究される過程において、慧遠から懍への縁起説の展開や懍を媒介として華厳宗の法界縁起説を採用する流れがあったことを指摘している[14]。更に一九九二年には、見登の『成仏妙義』に引用された『法鏡論』の逸文の中から、特に三教判と階位説に関する部分が取り上げられ本格的な考察が加えられている。主に、慧遠と智顗との思想、乃至は用語の異同が論じられているが、特に重要な指摘としては、三種教判が天台の被接説と近似しており、『法鏡論』と智顗の著述との共通点が発見され、天台でも用いられる五停心観、五方便位、五品弟子などの

用語が地論宗の固有のものである可能性を示唆したことが挙げられる。同時に、般若系の四種菩薩(新発意住、久行道地、阿毘跋致、一生補処)を菩薩地の十地に配当させることが『法鏡論』独自の説であることをも明らかにした。[15]また一九九六年には地論宗の文献『法界図』と『法鏡論』の思想が相互に補完する関係にあることを指摘し、[16]一九九七年には縁智と真智を区分する『法鏡論』の説は地論宗南道派の識説であることを明らかにした。[17]これらの研究を通じて、青木氏は懍法師が地論宗の後期に位置する人物であるという主張を確立したのである。

一方、石井公成氏は一九九六年の論攷で『法鏡論』における『大集経』の引用に注目し、安廩との思想的関連性の抽出を試み、『法鏡論』の教判や縁集論などが地論宗の思想の特徴を表していることを明らかにした。[18]

また織田顕祐氏は二〇〇八年に、縁集と縁起を区分しない慧遠とこれを区分する懍師との相違点を明確にしながら、懍の場合には第一義諦としての法界縁集が世俗諦として表現される際に法界縁起とされるとの見解を示した。また、懍の思想に因果縁起がないことを指摘し、このことから、懍は慧遠とは異なる学系と関係していると推定した。[19]

以上に見たとおり、これまでの懍の『法鏡論』に関する研究は、懍の活動時期と『法鏡論』の縁起、或いは縁集説などが中心となって論究されてきた。その他にも、三教判と関わる三乗共行の十地に対する考察もなされているなど、多方面から分析が加えられている。これらの研究により今日、『法鏡論』の思想の概要が徐々に明らかにされつつあるが、しかし後述するように未だ残された課題も少なくない。

三　『法鏡論』の思想的立場――華厳十地説を中心に――

（一）『法鏡論』の逸文の内容分類

先行研究については前項において概観したとおりであるが、ここで注意しなければならないのは、過去の研究において『法鏡論』の逸文が漏れ無く検討されたわけではない、という点である。後出の〈表一〉のように『法鏡論』を引用する『要決問答』は十八章で構成されている。その中で、『法鏡論』が実際に引用されるのは八章である。管見の限り、現在までに確認される『法鏡論』の内容と所在は次のとおりである。

〈表一〉懍の説が引用される章目

巻数	内容	懍	慧遠
巻一	七処九会義		
	説経時義		
	説経仏義		
	六相義	●	●
	十銭喩義		
巻二	縁起義	●	●
	探玄義		
	普法義		
	発菩提心義	●	●
	実際義	●	
	如如義	●	
巻三	法界義	●	
	一乗義	●	
巻四	分教義		
	十住義		●
	十行義		●
	十廻向義		●
	十地義	●	●

※引用名や引用文などがある章を「●」で示した。参考までに慧遠の説の引用の有無を記した。

参考のため慧遠釈の引用の有無に注意しつつこれらの結果を見ると、懍のみが引用される章目のうち、「実際義」と「如如義」は『大智度論』や『大乗義章』にある「如法性実際義」という章目から「如如」と「実際」のみを取り出したものと見なせば、般若思想に基づいた名称と理解することができる。その他、「十住義」「十行義」「十廻向義」は慧遠のみが引用されている。煩を避けるため慧遠の説のみを採用したと思われるが、もともと『法鏡論』にこれらの内容が存在していたかどうかについては現存の資料からは明らかではない。

その他、残りの章目について簡単に触れておきたい。まず、「六相義」では出体義という細目の中で『法鏡論』が初めて引用されているが、具体的なことは煩を避けるためとして省略されている。このことから、『法鏡論』では六相に関する叙述が複雑に展開されていたことが推定される。十地師達が六相に執着することはすでに指摘されるとおりであることからも窺えよう。[20] また「縁起義」は地論宗において重視されるテーマである。「法界義」では法界だけではなく、内容としては「縁集義」が集中的に扱われている。このうち、縁集と縁起の概念については法界に入ることと密接に関連した部分が論じられることが特徴である。「発菩提心義」では、懍法師の「発心義」が長文にわたって論議されるが、具体的には階位との関連の中で悟っていく過程を論じている。一方、「一乗義」については「ただ『法鏡論』で説いた如し」とするにとどまるため、具体的な様相がいかなるものであったかを窺うことはできない。[21] 最後に本稿の中心テーマである「十地義」については、以下に詳細を論じるためここでは割愛する。

さて、本稿の冒頭にも述べたように、見登の『成仏妙義』にも『法鏡論』が引用されるが、実際には『新羅記』からの孫引きである。『新羅記』は先行研究で明らかにされたように新羅珍嵩が著した智儼の『孔目章』に対する註釈書である。[22] 『法鏡論』が参照されたのは主として『孔目章』巻三「初明十地品十地章」の註釈部分で、三乗共行の十地に対する部分が長文にわたり引用されている。[23]

以上が『要決問答』に引用される『法鏡論』の全てである。これまでの研究では、このうちの『要決問答』巻

一の「六相義」、巻二の「縁起義」、巻三の「法界義」と、そして『成仏妙義』の逸文が考察されているが、前述のとおり『要決問答』にはこれ以外にも『法鏡論』の逸文が含まれている。つまり、残りの「実際義」「如如義」「十地義」の解釈については、未だ本格的な分析がなされていない状況にある。そこで本稿では、これら先行研究において未検討の部分のうち、「十地義」の解釈を中心に取り上げ考察を加えてゆく。

（二）『法鏡論』の十地説

①　十地概念の核心

表員の『要決問答』は、各章が名称の理解（釈名）、概念の核心（出体）、そして問答を通じた理解（問答分別）の三段より構成される。『要決問答』の「十地義」では懍法師の十地義がこれら三段全てに引用されている。そこで議論の展開上、懍が考える十地という概念の核心についてまず確認しておきたい。

懍のいうところによると、二義がある。一には体の体を出す。二には行の体を出す。行の体にはまた二種類ある。一には通体である。二には別体である。通体というのは、三縁と三縁の真智をもって地の体となす。その体は一でもなく二でもない。また不二でもない。言葉に寄るので十の無いことを通体となす。十の無いことにして十であるのが別体である。いわば初地の証智は二地の証智でない。地と地はおのおの証智を有する。行の体というのはいわゆる証道と教道の二道をいう。云云

懍云二義。一出体体。二出行体。行体復二。一是通体。二是別体。言通体者、以三縁三縁真智[24]為地体。其体非一非二。亦非不二。寄言無十為通体。無十而十別体。謂初地証智非二地証智。地地各有証智。言行体所謂証教二道。云云（韓仏全二、三九四上・続蔵一二、三五六左上・新纂続蔵八、四四五下）

まず、ここにあらわれる「体体」という語は他の文献ではあまり用いられない概念である。後に本体と通体と行体の違いを問う内容があることから、[25]「体体」とは本体と同義語として用いられたものと考えられる。体を論ずる中で見られる「非一非二、亦非不二」のような論理は、般若思想または三論学においてよく用いられるものである。本稿の内容からは逸脱するためここでは詳細を論ずることができないが、「縁起義」や「法界義」の論理構造は実際に吉蔵のそれと極めて近い。したがって、憬は三論系統の論理に親しんだ学者であったと推定される。

先の引用では、通体において体を「三縁の真智」としていたが、これのみでは「三縁」及び「真智」の意味するところが明確ではない。ただし、真智については「法界義」に引用された『法鏡論』の次の問答においてその意味をある程度理解することができる。

問う。七識の縁智で入ることができるのか、八識の真智で入ることができるのか。答える。縁智が起こると入ることができない。真智でこそ入ることができる。問う。真智において心と境とは分別のない状態である。どうして「入る」というのか。答える。法は本有であり、智は今照らしている。照と法とが相応して、「入る」と名付けるのである。

問。七識縁智能入、八識真智能入。答。縁智起不能入。真智乃能入。問。真智心境不二。若為云入。答。法是本有、智是今照。照法相応、名之為入。

（韓仏全二、三七五上・続蔵一二二、三四二左下・新纂続蔵八、四三二下～四三三上）

この一文では、「真智」とは八識の智慧であり、またそれにおいて心と境とが分別のない智慧であると説明される。そしてこれこそが真の法界に入ることであるとする。一方、七識の智慧である縁智では法界に入ることができないと明言する。『法鏡論』において七・八識に関する明言の中、「如如義」では七が俗諦、八は真諦と表現される。すなわち俗諦の境地から法界に入るのではなく、真諦の境地からのみ法界に入り得ることが分かる。ま

た、「実際義」では次のように言及される。

問う。六・七識は実際を有するのかどうか。答える。六・七識は正しくは蔵識をもって実際となす。（よって六・七識には）言うまでもなく実際がない。

問。六七識有実際不。答。六七正以蔵識為実際。更無実際也。（韓仏全二、三七〇下・続蔵一二、三三九左下・新纂続蔵八、四二八下）

即ち、七識には実際がなく、蔵識をもって実際とするという。ここでいう蔵識が第八識を指すことは文脈から容易に推測されよう。「実際義」の中に引用される『法鏡論』では、実際は生死の本であると説明されている。それが次の一文である。

答える。患いとは法に依り起こる。生死の法が、実際に依り本となす理由である。

答。患依法起。所以生死之法、依実際為本。（韓仏全二、三六九下・続蔵一二、三三九右上・新纂続蔵八、四二八上）

その他に、次のような如来蔵に関する記述も注目すべきものである。

答える。生死には源がなく、正しくは如来蔵に依って起こる。『経』にいう。「如来蔵の故に、生を説き死を説くことを、生死の本際という」と。

答。生死無源、正依如来蔵而起。経云。以如来蔵故、説生説死。云生（続蔵「生」なし）死本際。（韓仏全二、三六九下・続蔵一二、三三八左下～三三九右上・新纂続蔵八、四二八上）

ここでの如来蔵は『勝鬘経』の如来蔵の意味を念頭に置いたものであろう。そして、以下の文と比較して明らかなように、ここで『勝鬘経』を用いることは、直接的には法上『十地論義疏』の影響である可能性が濃厚である。

故に『経』にいう。「如来蔵の故に生死を説く。この故に如来蔵は一切法の本である」と。

故経云。以如来蔵故説生死。是故如来蔵是一切法本。（大正蔵八五、七七一下）

ところで、先の引用に見られたように、蔵識は生死の法のより所とでも言うべきものである。そのような意味からすれば、『法鏡論』に説かれる如来蔵と蔵識は同義語とみて差し支えないであろう。このように『法鏡論』で説かれる「真智」とは、真諦、八識、蔵識、如来蔵、実際であることが判明する。[26] 先の引用では「如来蔵が生死の本際」とされたが、「実際義」に引用される『法鏡論』によれば、実際と本際は次のような関係にあるという。

答える。隠時を本際と名づける。顕時を先後二際と名づける。隠もなく顕もなく、隠と顕とが不二となるのを実際と名づける。

答。隠時名本際。顕時名先後二際。無隠無顕、隠顕不二名実際。（韓仏全二、三六九下・続蔵一二、三三八左下・新纂続蔵八、四二七下）

問う。実際と本際とは何が異なるのか。答える。前ではすでに本義は通ずると云った。ただし、本はただ本に在る。今の実際は本末、同異、成壊に通じて、一切は皆な実である。

問。実際与本際何殊耶。答。前已云本義通、但本唯在本。今実際通本末、同異、成壊、[27] 一切皆実。（韓仏全二、三七〇下・続蔵一二、三三九左上・新纂続蔵八、四二八下）

即ち、実際とは本際と先後際のすべてを包括する概念である。そして、『十地義』「問答分別」の通体としての真智をめぐる問答は、更に具体的な議論へと深められていく。

問う。どうして一真智の体は、十地や仏地に通ずるのか。答える。『経』にいう「十地の始と終を得るから」と。『論』にいう「初地に入ると即ち仏として尽して入る」と。しかもこの通体とは、一体は一切体であり、一地は一切地であり、一法門は一切法門であり、一行は一切行であり、一用は一切用である。故に『経』にいう。「一地に住して一切諸地の功徳を普く包摂する」と。また「海水は一つであるが、十山にもとづいて十海の名がある。菩薩の十地は一仏智と同じであるが、十障の隔たりから十地の名がある。

問。何故一真智之体、通於十地乃至仏地。答。経云。得十地始終故。論云。初地入即仏尽入。然此之通体、一体一切体、一地一切地、一法門一切法門、一行一切行、一用一切用。故経云。住於一地普摂一切諸地功徳。又海水是一、因十山故有十海名。菩薩十地同一仏智、十障隔故有十地名。
（韓仏全二、三九四下・続蔵一二一・新纂続蔵八、）

このように通体としての真智は菩薩の初地から第十地、そして仏智に至るまで通じている智慧である。また経証が提示され、それに基づいた即の思惟が提示される。[28] その論理は十地の体としての真智が真諦の境地においてこそ実現するから主張できる。その思惟のレトリックの中、一体一切体は法上『十地論義疏』（大正蔵八五）や『華厳経章』（大正蔵八五）に、一地一切地は法上『十地論義疏』（大正蔵八五）に、一法門一切法門は智顗『四念処』（大正蔵四六）に、一行一切行は法上『十地論義疏』（大正蔵八五）に、一用一切用は霊裕『華厳経文義記』（続蔵八八・新纂続蔵三）にその表現が見られる。法上との関連が最も深いが、霊裕とも通じる点が見られ、また天台との関連性も窺われる。なお、懍と霊裕との関連性については否定的な見解もあるが、[29] 類似性を念頭に置く必要はあろう。特にこのような文句が慧遠の著述には全く見られないことは注目に値する点である。これは懍が慧遠とは思想的に別の系統であるからこそ見られることとも理解できる。文句の類似性から懍の十地思想には、法上が多大な影響を及ぼしたことが確認されるのである。[30]

真智と縁智は地論学派の固有の用語であるが、慧遠は「七識縁智」は用いるものの「八識真智」は用いない。これによって、両方を用いる『法鏡論』は慧遠の地論思想をより展開させたことが分かる。前述の織田顕祐氏の指摘のように、縁起と縁集を区分しない慧遠とそれを区分する懍という問題も含め、思想の展開という点から両者の関係を見れば、懍が慧遠より後の人物であることを推定しうるのである。

また、「八識真智」という用語に焦点を当てて調べてゆくと、やはり地論学派の文献である『法界図』にも「皆八識真智為体」と用いられることが注意される。『法界図』と『法鏡論』とが同時期に成立した地論南道派文

献であるという主張の背景には、このような思想的推移が理由として作用することも留意しなければならない。[31]

ここで七識縁智と真智の意味について若干の補足をしておきたい。七識の縁智とは何らかを対象にする智慧である。法上は有為法において縁智でないものはないとし、それが十二縁起の一つの識であるという。[32] 一方、真智は真実智として認識される。[33] これに対し、縁智としての識を具体的に七識に限定したのは慧遠である。慧遠は『大乗義章』「二障義」の中で、七識縁智に対して次のように述べている。

真徳が生ずるといっても、なお七識の縁智とともに和合し、その隠覆のために真徳が顕れない。その智（の働き）をとめて除去すると、真徳がまさに顕われる。それはなお、臘印のようである。臘と泥とが交わりその泥上に文像を随生させる。泥文が生じるといっても、臘印で（を押して）覆う時には（文字が）顕現することはできない。臘印を動かして離すとその文はまさに顕れる。それ（＝真徳）もまたこのようである。

真徳雖生、猶与七識縁智和合、為彼隠覆真徳不顕。息除彼智、真徳方顕。其猶臘印。臘与泥合、令彼泥上文像随生。泥文雖生、臘印覆之不得顕現。動去臘印其文方顕。彼亦如是。（大正蔵四四、五六四中）

このように慧遠の考えからすれば、七識の縁智は除くべき智慧である。ところが、これは真徳と対をなすのみで、真智との対応関係はない。また真智が八識と関係あることは『法鏡論』と同様の見解であるが、慧遠は真智の対概念を妄識としている。[34] 他の例も含め、慧遠が用いる縁智と真智の意味合いが、懍のそれと異なるものであると断定する決定的な文言は未だ見いだし得ない。しかし、少なくとも慧遠の著述において、七識縁智と八識真智が対の関係として説かれる例は見られないのである。

一方、縁智による修行が縁修で、真智による修行が真修であることは既に先行研究においても論究されたとおりである。[35]『法鏡論』では次のように原因と結果を認識する方法から縁修と真修を分けている。

ここで慧の中の因を喜と名づければ、果は楽と名づける。縁修は則ち喜と楽とがそれぞれに（異なる）体であるが、真修であれば喜と楽とは同じ体である。それで常楽が仏に在ることを推し量るのである。

今慧中因名喜、果名楽。縁修則喜楽各体、今真修則喜楽同体。而推常楽之在仏。（韓仏全二、三九四中・続蔵一二、三五六左下・新纂続蔵八、四四五下）

ここで懍は、七識の縁智は主客が分離され、八識の真智は主客が一体化された事態であることを明らかにしている。修行の場合も同様で、縁修は因果が各体で、真修は因果が同体であることが説かれている。そのような同体の時に、常楽が仏陀に存在することを推し量るのだという。引用文に続く内容には、喜と楽は八識の心による時こそ存在意義があるという主張が見られる。これらの文脈から、八識を真智と見ることは懍にとって当然のこととして捉えられていたことが分かる。

以上に通体について検討した。次に別体について具体的に検討を加えてゆきたい。

別体というのは、（十地ひとつひとつの）地と地がそれぞれに証智を有することである。初地は二地の境界が分からない。これは照と用が同じでなく、明と昧が異なることを顕す。空中の跡のように、初跡は後跡ではない。跡は別体を喩える。空は通体を喩える。云云

言別体者、地地各有証智。初地不知二地境界。此顕照用不同、明昧有異也。如空中跡、初跡非後跡。跡喩別体。空喩通体。云云（韓仏全二、三九四下・続蔵一二、・新纂続蔵八、四四六上）

別体に対する解釈は本項の冒頭に引用した出体の内容と重複しているが、ここでは虚空と跡の比喩がそれぞれ別体と通体に譬えられることが追加されている程度である。さて、この中の文言に注目すると、「照用不同」は中国初期の仏教関係文献のうち吉蔵の著述だけにあらわれる表現である。また、「明昧有異」は『大乗四論玄義記』において用例が確認される句である。これらの事実からも前述のとおり三論学派との関連性が浮上し得えよう。また、筆者がかつて指摘したように[36]、「初地不知二地境界」と同じ文言は『大乗四論玄義記』で「経云。初地不知二地境界[37]」と引用されている。『法鏡論』の「問。何文為証。答。離世間品。一中有無量、無量中有一」（韓仏全二、三六一中）も、『大乗四論玄義記』に「如経云。一中有無量、無量中有一」と同一の文言が見られるの

である。[38]『法鏡論』は「離世間品」を典拠とするが、実際には「離世間品」の中にこのような句は見当たらない。それにも拘わらず同じく経文として引用していることは、両文献の密接な関わりを示唆する事例と言えよう。また、これに関連して重要なのは、章安灌頂も同じ文章を引用していることである。[39]『法鏡論』と天台との関連性は青木隆氏の研究で明らかにされたとおりであるが、『法鏡論』が三論教学に基づいた面を有しているという新たに判明した要素は看過できないものがある。このことから、天台と三論の影響を受けた『法鏡論』は中国南地で著されたとする推定も可能ではないかと考えられる。

② 十地義釈名

表員『要決問答』の十地の名称を解釈する「釈名」では、第四地の異説を紹介する中に『法鏡論』からの引用が一回のみ見られる。

懍師がいう。「不忘煩悩とは、他では（忘の字の部分は）妄の字を用いるべきという。言わば不妄相である。今解釈すれば、労して治す必要がない。『（十地経）論』では妄の字となっているのもある。ところで（妄には）二種類ある。一には妄情である。二には妄用である。何を妄情と名づけるのかというと、有とか無とかいうのは、全て妄相である。もし執着して実となし、それを不妄というと、即ちこの不妄が煩悩の薪となるというのである。もしこれが妄であることを知ると、智によって能くそれを断つ。今はこの解釈を判定すると、〈地前に在るべきである〉。二には妄情を除きながら真実の用を顕す。この時に妄と真が異なると見て、真と妄が異なると見る。真について不妄であると執着したら、煩悩の薪となる。非真非妄が能真能妄であることが真如であることを知ると、爾炎の縁起の智で真への執着を除くことができ、妄の惑と離れるので智火で焼くことができるという」。

懍師云。不忘煩悩者、他云応作妄字。謂不妄相也。今解不労治。論亦作妄字、然有二種。一者妄情。二妄

用。何者名妄情、若有若無、皆是妄相。若執為実、謂之不妄、即詺此不妄為煩悩薪也。若知是妄、智能断之。今判此解、[40]〈可在地前也〉。二者除妄情而顕真実用。爾時見妄異真、見真異妄。便以執真不妄、為煩悩薪。若知非真非妄能真能妄此真如、爾炎縁起之智能除執真、乖妄之惑故云智火能焼也。

（韓仏全二、三九三上・続蔵一二、三五五左下・新纂続蔵八、四四四下。＊〈〉は割註）

ここでは『十地経論』のテキスト問題について言及されていることが注目される。これによると、懍は既存の『十地経論』とは異なる筆写本の存在を知っていたことが分かる。忘と妄は字体から誤写されやすいが、意味はかなり異なっている。法上『十地論義疏』や慧遠『十地義記』にはいずれも「忘」を用いている。

「不忘」とは、三地の縁解を不忘とするのである

不忘者、三地縁解為不忘。（大正蔵八五、七六七上）

「不忘煩悩智火焼」とは、前の三地において、聞慧と思慧を解したことを忘れないことである。

不忘煩悩智火焼者、前三地中。聞思等解是其不忘。（続蔵七一、一六四右下・新纂続蔵四五、五三上）

上の解釈のように法上と慧遠は「忘」の意味に第三地との繋がりを認識している。チベット本『十地経論』によれば、「不忘」の二字は第三地の説明の語として解釈され、「煩悩」以降が第四地の説明になっている。[41] 一方、懍は「忘」の部分が「妄」となっている本を所持していたのであろうか、それに基づき第四地の解釈を試み、第三地との関連性に言及しなかった。しかしながら、結果として懍の解釈は『十地経論』本来の意図から遠ざかってしまったのである。これは懍が法上と慧遠の後に活動したとの根拠にも成りうる。また既に言及した『法界図』でも、この部分は「妄」となっている。[42] このように『法界図』と『法鏡論』が思想を共有している例は他の所でも確認される。『法界図』では炎地に対して「明炎外照」と言うが、『法鏡論』でも「明地内明、炎地外照」と言う。特に「外照」という表現が一致している点は、両文献の著者の学系が近いことの証左と言えよう。

再び先の引用文に戻りその内容について検討していきたい。ここでは妄情と妄用を通じて煩悩障と所知障とし

ての煩悩薪であることを明らかにし、後に「爾炎縁起之智」を以って所知障が除去され妄がなくなるという、二障と二障克服との構造であることが看取される。妄を真と間違えるのが煩悩障であり、地前の境地でこの煩悩障をなくすことができると見ている。そして煩悩障をなくした後、再び真如に執着（所知障）することによってまた妄となるという。

では、真如に執着すること（所知障）までを無くす「爾炎縁起之智」とはどんな智なのであろうか。『翻訳名義集』などによれば、「爾炎」には所知、応知、境界などの意味がある。また、慧遠の『大乗義章』には「楞伽経云、妄想爾炎慧、彼滅我涅槃（楞伽経には、妄想の爾炎の慧を滅すると、ついに涅槃に達する、という）」（大正蔵四四、五六三中）というように、爾炎慧は妄想と結びつけられており、滅するべき慧として認識されたのである。しかし、『法鏡論』に用いられる「爾炎」は『勝鬘経』を典拠とする「爾炎無礙智観不由於他」と、『入大乗論』の「以爾炎智。得成大果」という表現と類似する智慧の一種と見られ、「正に知るべき縁起の智慧」といった程度の意味であろう。その智慧をもって所知障を超え真如を正しく認識するということを意図したものと考えられる。このような理解は慧遠のそれとは大きく異なっている。こうした『法鏡論』の理解は『大乗四論玄義記』により類似する。『大乗四論玄義記』の「二智義」では「如地摂等四家、境智既異、不得但名波若、及但名爾炎也[43]」とあり、地論、摂論、毘曇、成実学の人々が境と智を異なるものと考え、般若という名前も得られないし、爾炎という名前も得られないと述べている。これらの共通点から『法鏡論』と『大乗四論玄義記』の関連が改めて確認されたといえよう。

③『十地経論』の十地と通宗の十地

『要決問答』に引用されている懍法師の十地義と、見登『成仏妙義』に出る三教判の十地の中に述べられる通宗十地は、教判的に同一の水準にある教理と見なしうるものである。逸文の性格上、それを明文化した部分を探

すことは容易ではないが、その比較が可能な部分が一箇所のみながら確認される。

『要決問答』の「法界義」に引用される『法鏡論』において懍は次のように述べている。

習種をもって有為界に入る。性種をもって無為界に入る。道種をもって自体界に入る。初地以上をもって平等法界に入る。完全に満たしているのが即ち仏である。

習種入有為界。性種入無為界。道種入自体界。初地已上入平等法界。満足即是仏。

（韓仏全二、三七五上・続蔵一二、三四二左下・新纂続蔵八、四三二下）

一方、『成仏妙義』の中の『法鏡論』の引用では、通宗の十地義について以下のような説明が見られる。

自らの通宗に基づくと、十信は外凡となる。故に乾慧地は習種位であり二つに通ずる。いわばもし頓教より入るものは、五品弟子を立て、菩薩位の道理を隠して、十住を以って乾慧地となす。性種と道種の二位は、初地に入る近方便である。故に八忍地となる。（中略）等覚は辟支仏地である。諸位の通名は菩薩地である。妙覚を名づけて仏地となす。

約自通宗者、十信為外凡。故乾慧地習種位通二。謂若従頓教而入者、立五品弟子、隠菩薩位道理、以十住為乾慧地。性種道種二位、入初地近方便。故為八忍地。（中略）等覚為辟支仏地。通名前諸位為菩薩地。名妙覚為仏地。（韓仏全三、七三三下〜七三四上・大正蔵四五、七八五中〜下）

これらを比較すると、性種と道種について初地前と解釈する点が共通する。よって、教判的に一乗に該当する教理については、『要決問答』と『成仏妙義』に引用された懍の思惟は一致すると見ることができよう。

四　結論

これまでに懍の『法鏡論』の逸文の精査を通じてその思想の独自性と活動時代に関する問題を同時に検討して

きた。

このうち思想的な独自性についてまず指摘しうる点は、懍の「十地義」では、体体（本体）、行体、通体、別体で十地を分類する方式である。これは、懍だけに独自の解釈法と言えよう。特に通体の中の解釈が般若思想に基づく三論学の論理と類似することを指摘し、懍が三論学に親しんだ学者であることを明らかにした。懍は通体を論ずるなかで、七識縁智と八識真智とを対比的に使っているが、このような用法は慧遠においては見出すことができない点も重要である。

また、懍はこのような対比を通して、法界には真諦の境地だけから入ることができることを強調する。十地の通体は、真諦の異名とも言える「真智」とすることである。また、真智は八識であり、如来蔵であり、実際である。この論議の過程では法上の影響が窺われる。そして、真諦の境地からの論議であるため、一つが全体であり、一つの作用が全体作用であり、一つの実践が全体の実践である、といった「即」の思惟が可能となったのである。即の論理は縁修、真修を論ずる過程においても通用され、縁修は因果各体、真修は因果同体であると主張されていた。また、このような即の思惟の類似性から、懍が思想的には法上と最も近く、慧遠とは最も遠いことが判明した。それにも拘わらず、検討過程においては、懍が慧遠より後代の人物であることが推定された。

本稿では別体を論ずる過程でも、『法鏡論』の思想的背景として三論学があったことを明らかにした。特に、吉蔵の著述と慧均の『大乗四論玄義記』との関連性が顕著であったことは特筆すべき点であろう。この問題とともに既に指摘されている天台との関連性も考慮すると、懍の『法鏡論』は南朝文化の仏教思想の伝統を背景として著述されていた文献である可能性が一層高まるのである。

十地の名称解釈については、懍の『十地経論』解釈が論の筆写上の差異によって原意と遠ざかったことを指摘したが、同様の事態が『法鏡論』と同時代の著述と見られる『法界図』においても現れたことは成立の問題を考える上で重要な証左となりえよう。また、懍の二障の構造は『大乗四論玄義記』で批判する地論や慧遠の思惟と

は異なることを確認した。最後に、華厳十地の立場と通宗の立場が教判的に一致する可能性を提示した。
以上の考察を経て、『法鏡論』の著者である懍は慧遠より後の時期に活動した人物と推定する。彼の思想的立場は、慧遠よりも古い地論学者である法上と類似する点が多く見いだされる。そして慧遠とは共通の用語を用いながらも思想的には異なる、より展開された思想類型を示していることなども重要な特徴の一つである。また、従来は天台との関連性が主に論究されてきたが、吉蔵や『大乗四論玄義記』などの三論学の論理構造ともかなり類似し、また同一の表現が用いられていることが判明した。したがって、懍の思想的土台には地論学以外にも天台や三論学が大きな役割を果たした可能性がある。今後はこのような複雑な要素を念頭に置きつつ、『法鏡論』の更なる解明が求められるべきであろう。

＊本稿は『불교학리뷰（仏教学レビュー）』六号（金剛大学校、二〇一〇年）に掲載された韓国語論文を翻訳し、若干の加筆修正を加えたものである。

註

（1）石井公成「敦煌文献中の地論宗の諸文献研究」（『駒澤短期大学仏教論集』一号、一九九五年）九一～九六頁。
（2）『東域伝灯目録』には「法鏡論一巻　惶法師」（「惶」は異本に「憬」ともある）が確認される。また、同書によればこの人物には『大品般若経疏』五巻の著作もあったようである。ところで、大正新脩大蔵経テキストデータベースを検索すると、善珠の『法苑義鏡』の中に「懍」或いは「法鏡論」がヒットし、中には「懍法師法鏡論」（大正蔵七一、二六三下）という文言も確認される。『法苑義鏡』でいう「懍法師」は、その他の記述も総合すると、善珠が古徳と称する一群の師の一人であり、因生諸法には十因を具えると主張するが、その十因の名称は玄奘以前の用語を用いる（同二三九下～二四〇上）。善珠は基が指している文章が懍法師の説に似ていることも指摘しているが（同二六四中）、それらの引用から善珠の

参照した『法鏡論』が少なくとも二十巻にのぼることや「四名章」という章名があったことが知られる（同二二六上）。また、全体として『法苑義鏡』において『法鏡論』が引用される場合には、戒律に関係の深い内容が多いことが特徴である。これらの点は表員や見登の著作に引用される傾向とはかなり異なることが注意されよう。懍法師は一本には憬法師ともなっており（同二五四下）、既に石井公成氏により懍の『法鏡論』ではない可能性が指摘されたが（石井公成前掲書一八七頁、註二八）、『東域伝灯目録』に記録される一巻本の『法鏡論』との関係も含め、更に検討すべき問題である。

（3）青木隆「『維摩経文疏』における智顗四土説について」（『早稲田大学大学院文学研究紀要』第十一号――哲学・史学編――、一九八五年）五一～五八頁。

（4）青木隆「天台行為説の形成に関する考察――地論宗説と比較して」（『日本・中国仏教思想とその展開』山喜房佛書林、一九九二年）三七～五四頁。

（5）石井公成「理理相即説の形成」（『ＰＨＩＬＯＳＯＰＨＩＡ』七十六号、一九八九年）八五～九九頁。

（6）石井公成前掲書一七六～一八八頁。

（7）拙著『華厳経文義要決問答』（民族社、ソウル、一九九八年）解題。

（8）筆者が考えを改めるに至った動機は、主に用語使用の問題にある。例えば、懍師が用いる「三乗勧教」という表現は元暁以前には例を見いだすことができない。また、「縁起義」では「中道円通心」という表現が用いられる。円通心さえ隋以前の文献ではほとんど見られない。したがって初期地論宗において「中道円通心」が一つの概念として用いられたとは想像し難い。この問題については拙稿「『要決問答』での地論思想受容の意義」（『口訣研究』二十三輯、口訣学会、ソウル、二〇〇九年）一五〇～一五一頁を参照されたい。ここでもう一つ付け加えると、見登の『成仏妙義』で引用される懍法師の『法鏡論』では「三乗極果廻心」を主張するが、こうした主張は地論学派の後期に初めて登場する思想と考えられる。

（9）坂本幸男『大乗仏教の研究』（坂本幸男論文集第二、大東出版社、一九八〇年）六六～七一頁。

（10）坂本幸男前掲書六六頁。

（11）『要決問答』巻三、「以如如為体」（韓仏全二、三七二中）

（12）『要決問答』巻三、「法界体者。法界非境智。法界非色心。随縁説境智。随縁説色心。此随流処有種種味、然種種味、皆非本味、随縁有差別、差別非法界、但有名字下無法。随情而説、情非法界故、第一随縁法界中、無法界体」（韓仏全二、三七

二中)。坂本のこのような解釈は恐らく『大乗起信論』に対する既存の解釈を投影したものとみるべきであろう。
(13) 青木隆前掲「『維摩経文疏』における智顗四土説について」五五～五六頁。
(14) 青木隆「中国地論宗における縁集説の展開」(『ＰＨＩＬＯＳＯＰＨＩＡ』七十五号、一九八七年)一四七～一六一頁。
(15) 青木隆前掲「天台行為説の形成に関する考察――地論宗説と比較して」三九～五四頁。
(16) 青木隆「敦煌出土地論宗文献『法界図』について」(『東洋の思想と宗教』十三号、一九九六年)五九～七七頁。
(17) 青木隆「地論宗南道派の真修・縁修と真如依持説」(『東方学』九十三号、一九九七年)一～一四頁。
(18) 石井公成前掲書一七八～一九〇頁。
(19) 織田顕祐「地論宗の法界縁起説」(『東海仏教』五十三号、二〇〇八年)一七～二九頁。
(20) 吉蔵『百論疏』「又有所得十地師執六相義。謂同相異相総相別相成相壊相。亦同今破也」(大正蔵四二、二七一下)
(21) 『要決問答』「述懍師説如法鏡論。云云」(韓仏全二、三八〇下)
(22) 崔鈆植「珍嵩の『孔目章記』逸文に関する研究」(『天台学研究』四号、天台学研究所、ソウル、二〇〇二年)五八七～六二〇頁、同「珍嵩の『孔目章記』逸文に対する研究」(『韓国仏教学ＳＥＭＩＮＡＲ』九号、故金知見博士追悼論集、二〇〇三年)四六～七二頁。
(23) 『成仏妙義』では韓国仏教全書三の七三二上から七三四上にわたって『法鏡論』の三乗共行の十地に対する釈が引用される。
(24) 「真智」は諸写本において「縁智」となっており、続蔵経や韓国仏教全書もそれを踏襲している。ところが、龍谷大本では「真智」と筆写しつつも、削除を意味する記号(〻)を加え行間に「縁」と記して「真」の字を改めている。拙著前掲書三八九頁註一五八九を参照されたい。付言すれば、本文を筆写した字と訂正を加えた字の筆体が異なるようであり、このことから原文では「真」となっていた可能性も充分考えられる。ところが、現在は京都大本に基づいて「縁智」とすることが固定化されている。しかし、内容から判断しても「真智」の方が正しいと思われるため、ここでは「真智」を採用し論を進めることとする。
(25) 『要決問答』「問。懍云。本体通体与行体何別耶」(韓仏全二、三九四下)
(26) このような懍の心識説は慧遠と異ならない。ところが注意すべきことは、懍においては『起信論』を利用した痕跡はな

く、真妄和合の概念もまた見つけることができないのである。この点は慧遠とは大きく異なる部分である。地論南道派の心識説については、伊吹敦「地論宗南道派の心識説について」(『印度学仏教学研究』四十七巻一号、一九九八年)八七～九二頁。

(27)「壊」は諸本で「依」となっているが、筆写年代の早い比叡山本には「壊」と作る。内容上、「壊」の字が正しいと思われるためこの字を採用する。

(28) 法上の場合、このような思惟は「融」または「備」をもって表されることが多い。「大乗義融一而備衆。衆而是一。浅而備深。深而備浅」(大正蔵八五、七六二上)。懍の場合には「初地入即仏尽入」のように「即」を用いるため、即の論理と命名した次第である。もちろん、法上も彼の現存著述において「一即一切」(大正蔵八五、七六二中)のような即の思惟の用例が一回確認される。法上の円融思想については北塔愛美子「法上述『十地論義疏』における円融思想」(『禅学研究』八十二号、二〇〇四年)。

(29) 青木隆前掲「中国地論宗における縁集説の展開」一五九頁。

(30) 法上、慧遠ともに同一の基盤の上で即の思惟を用いている。法上は「故但挙初地則徹仏地。理無不尽。其用亦備。此是初地之仏地。非是仏地之仏地。若挙仏地亦備初地。此是仏地之初地。非初地之初地」(大正蔵八五、七六二上)とし、慧遠は「一位中具一切位、曠修一切諸位功徳成於一位。故経説言菩薩一地普摂一切諸地功徳」(新纂続蔵四五、一一一中)とする等の例を見出すことができる。しかし、慧遠は懍とは完全に同じ表現を用いていない。

(31) 青木隆前掲「敦煌出土地論宗文献『法界図』について」六三頁や青木隆前掲「地論宗南道派の真修・縁修と真如依持説」六頁。後述のごとく、両文献が同一の時代の思想的背景を持つことを示唆する事例は、青木隆氏両論文で言及した以外にも二箇所ほど確認される。

(32)『十地論義疏』「但是有為。莫非縁智。名之為識」(大正蔵八五、七七一下)

(33)『十地論義疏』「離慢浄者。意業教授令得真智也。真実智釈法界智印也」(大正蔵八五、七六五上)

(34)『大乗義章』「六七識中縁照分別是其妄智。第八識中体照之慧是其真智」(大正蔵四四、六六九中)

(35) 青木隆前掲「地論宗南道派の真修・縁修と真如依持説」一～一四頁。

(36) 前掲拙著一二六頁註五一二を参照されたい。

(37) 崔鈆植『校勘大乗四論玄義記』(金剛学術叢書二、仏光社、ソウル、二〇〇九年)三一二頁・続蔵七四、十三右下・新纂四六、五六八上。
(38) 崔鈆植前掲書五五六、五七七頁・続蔵七四、九九右上、一〇三左上・新纂四六、六五四上、六五八上。このうち、前者の校勘において「九中一」を「中有一」に直した。後者においては経文としては引用していない。
(39) この文章は「如来光明覚品」の「一中解無量、無量中解一、展転生非実」という文章に由来するものと見られる。隋天台智者大師説門人灌頂録『金光明経玄義』「雖言一中有無量。無量中有一。起展転生非」(大正蔵三九、九下)もその例である。
(40) 「今判此解、〈可在地前也〉」の部分は『要決問答』の著者である表員の解釈であると思われる。
(41) 大竹晋『新国訳大蔵経釈経論部十六　十地経論』(大蔵出版、二〇〇五年)八〇頁。
(42) 青木隆前掲「敦煌出土地論宗文献『法界図』について」七三頁。
(43) 崔鈆植前掲書四四〇頁・続蔵七四、七一右上・新纂続蔵四六、六二六上。

『大乗起信論』の地論宗撰述説に対する異見

石 吉岩

一 問題の所在

近代以降の仏教学研究において『大乗起信論』（以下『起信論』）の成立をめぐる論争は、百年近く続く重要な論点の一つであることは周知の如くである。インド撰述説、中国撰述説など様々な見解が表明される中、特に中国撰述説では地論宗との関係が焦点とされることが主であるが、これに関しては近時の研究にはじまった動向ではない。六世紀末より七世紀初めの間に成立されたと推定される『大乗四論玄義記』の中では、既に地論師が『起信論』を著したとする指摘が見られる。[1] このような疑惑は今日にいたるまで払拭されることはなく、南道派の地論師による仮託説を主張した望月信亭の主張に代表される如く、[2] 特に近代以降に提出された中国撰述説においてはそのほとんどが『起信論』と地論宗との関係に焦点を当てている。

そんな中、ここ二〜三十年間の『起信論』撰述に関する議論では、『起信論』の訳語や語法の問題を検討した諸研究が相次ぎ、それぞれ注目に値する新しい成果を提示しているが、これら先行研究を概観すると共通するいくつかの傾向が見られる。その一つは、インド撰述、中国撰述のいずれの立場であっても、[3]『起信論』の訳語が地論宗成立の契機となった菩提流支（?〜五三五?）や勒那摩提（?〜五〇八〜五一五?）に用いられた訳語群と一致していることを否定しないということである。とはいえ、一致するという事実に対する解釈はそれぞれに異なっている。訳語の一致から当然の如くに思想の共通性を推論する立場が表明される一方、必ずしもそれが思想の共

通性を示すわけではないことを主張する立場も存在するからである。すなわち、一致という現象が思想と訳者の共通性によるものなのか、それとも単に訳語の借用によるものかという異なる見解が混在しているのである。また、これらの研究に共通して指摘されるものの一つに、『起信論』とインド瑜伽行派文献との共通性という問題がある。当然、この点に対しても諸研究の解釈は一様ではない。

そしてもう一つの傾向は、一様に用語と語法の一致が『起信論』と菩提流支・勒那摩提と直接関連する翻訳文献との間に見られることを指摘しながらも、それが意味するところについてはあまり関心を示していないことである。本稿の問題の所在は正しくここにある。訳語と語法の一致という現象を解明するために、それに関連する研究の経過を辿り、そこに生じた問題点とその意味の分析を試みた。

また第二の問題として、頻出する『起信論』と地論宗文献との用語と語法の一致、特に菩提流支の翻訳経論との間におけるものが、思想的にも近い関係であることを示唆するものとして容認し得るか否かという点を検証した。これら用語・語法の一致が、先行研究においては『起信論』が菩提流支の撰述、または翻訳、或いは中国で行われた講義録であるといった各種の見解を導出したのであるが[4]、その解明にあたっては『十地経論』をはじめとする菩提流支の訳経文献と『起信論』の双方の思想をどう解釈するかが先決すべき課題である。用語や語法が類似或いは一致することが明らかであるにもかかわらず、従来『起信論』と地論宗とを直ちに連結させることができなかったのは、両者の間に思想的一致を立証するという課題が克服されなかったからに他ならない。近時、用語と語法の類似性が綿密に検討される過程で、『起信論』と地論宗南道派との関係ではなく、むしろ『起信論』と地論宗北道派という新たな関係が摸索されるようになったことも、やはりこの思想解釈の問題と無関係ではないであろう。そこで、本稿では、地論宗と『起信論』の思想が中核において共有する「如来蔵」と「阿梨耶識」という二つの重要な概念を手がかりにこの問題の考察を試みた。地論宗と『起信論』はともに瑜伽行派及び如来蔵思想の範疇に属しながら、この二つの概念に関連する思想の間には一定の交渉が見られる。

結論から言えば、筆者は『起信論』の成立における地論宗の介在を否定的に捉えている。本稿では特に如来蔵と阿梨耶識との関係に焦点を当て、地論宗と『起信論』がそれぞれ論理的にどのような構造にあるのかという点を検討しその異同を探ることで、未だ決着の見ない『起信論』の成立の問題に一石を投じることとしたい。

二　『起信論』の用語・語法をめぐる研究状況とその問題点

(一)　研究状況

本項ではまず『起信論』の用語や語法をめぐる近年の研究を概観し、そこから浮上する問題点について考察してゆきたい。

近年の研究動向において、その立脚点ともいうべき成果は一九八一年に刊行された柏木弘雄『大乗起信論の研究』[5]である。この中にはインド撰述説の立場から中国撰述説に反駁する著者の論点が総合的に整理されている。その第一章二節二項の「真諦訳出の伝承に対する信憑性」では、『起信論』の訳語例に関連して、中国撰述説の立場にある望月信亨の主張に対し全面的な批判を加えている。まず批判される望月の見解は、①『起信論』の法身・報身・応身の三身の名称が真諦の訳語用例とは一致せず、菩提流支などの用例と一致している、②『起信論』で用いられている「修多羅説」は、地論宗の所依経典ではよく見られるが、真諦は他の訳経で「経説」としており、「修多羅説」とはしない、③「煩悩碍・智碍」の用例は『起信論』に独自のもので真諦の訳語には見られず、北地で翻訳された経論に「煩悩障・智障」があるのとは異なる、という三点に要約されるものである。これ対して柏木は、①については真諦が中国に来た直後に『起信論』が翻訳されたならば、訳語の選定は主に中国人によってなされた可能性があり、また原典の問題については、同一の経典であっても漢訳語が異なることはあ

り得ることで、それと同時に同一の経典の発展段階による変化の可能性を考慮せねばならないとし、②については真諦の翻訳経論にも「修多羅」の用例がないわけではないとし、③については『合部金光明経』に「智碍」の訳語例がある点などを挙げてこれらを反証している。

ここ二～三十年間になされた研究[6]は、肯定的にも否定的にもこの柏木弘雄の研究を起点としたものである。そこで、以下にその経過を踏まえ、まず各研究者の最終的な見解を中心に簡略に提示することとしたい。

まず柏木弘雄の見解に対する再反論の立場を提示したのが、『大乗起信論読釈』を前後して一九九〇年まで発表された竹村牧男の一連の論攷である。これらの中では、菩提流支及び勒那摩提が翻訳した経論と『起信論』との関係が一層明確に指摘されている。そして、『起信論』がインド仏教の論議に基づきそれを十分に反映しているものの、その思想の系譜はインドまで遡る地論系に求められるとし、史料に見られる『起信論』を講説した者に関する記録から、『起信論』の出現は中国初期地論宗と何らかの関係のある人物でなければならないとの見解を示している[7]。

これとほぼ同時期に発表された高崎直道「『大乗起信論』の語法「依」「以」「故」等の用法をめぐって」は、『起信論』が『勝鬘経』と『宝性論』の梵語本には存在せず勒那摩提訳の『宝性論』の漢訳だけに見られる補充的な内容を利用しているという事実を指摘する[8]。しかしながら、「『起信論』の語法・文体は如何にも翻訳調で、中国人の作文と考えることは難しい。ただし、その語法・文体は菩提流支訳・勒那摩提訳にかぎりなく似ており、多分にそれを参照した形跡がある[9]」との慎重な態度を取る。また高崎直道は自らが現代語訳を付した岩波文庫の『大乗起信論』の解説の中で、「『起信論』はことばの完全な意味でインド原典の翻訳でなかったとしても、翻訳者（三蔵）——真諦とは限らない——の口述するインドのことばで表現されたものを核として、中国語に訳された文献ではなかったか[10]」との見解を示している。

前述の竹村牧男の見解を進展させた大竹晋は、『起信論』の「修多羅説」形式の引用文が、翻訳の文体や引用

形式から勒那摩提が翻訳した『宝性論』及び菩提流支の『金剛仙論』と類似していることを指摘した。[11]また、大竹晋はこれら一連の論文で菩提流支の著作と『金剛仙論』には中国的な要素が見られることを指摘しつつ、『起信論』は菩提流支の著作、または『金剛仙論』と同様に菩提流支の講義録であるとの結論にいたっている。[12]

一方、石井公成はＮＧＳＭによる比較分析を通して、『起信論』は思想の構造からは菩提流支が翻訳した『法集経』と類似している点、述語と語法から見て菩提流支の翻訳と非常に類似しているが異なる面もあることを指摘し、『起信論』は菩提流支と深い関連にある梵語文献の漢訳に基づいて、菩提流支及び勒那摩提の訳経に表れた思想・用語・語法を用いながら、中国において特異な編集過程を経て成立した可能性を示唆する。[13]

また、吾妻重二は中国学専攻の立場から、『起信論』の概念と修辞を検討している点が出色である。これによると『起信論』は本来漢語で著述されたのではなく外国語から翻訳されたものと見るのが合理的であり、撰者は六朝時代の中国知識人であると想定することは困難で、ある程度漢語を習得したインド人や西域人である可能性を見解として示す。[14]

以上の論議をみると、中国撰述説の立場は、地論宗南道派による撰述説から次第に菩提流支及び勒那摩提の訳経文献、さらには菩提流支に直接帰属させる方向へと移行する様相が把握されよう。一方、本来はインド撰述説に否定的であった高崎直道の場合は、語法・文体において菩提流支訳と非常に類似している点を指摘しながらも、「参照した形跡」という表現を用いて留保していることが注意される。しかし、いずれの立場も少なくとも思想的にはインド仏教に淵源を求めている点から、完全な中国撰述説の立場は今やほぼ否定されており、菩提流支及び勒那摩提の訳経文献と語法・文体に関して、類似或いは一致している側面が多い事実については同調しているようである。

（二）問題点の整理

さて、これまで検討した先行研究は菩提流支及び勒那摩提の訳経文献と語法・文体の面で非常に類似している点に焦点を当てたものであったが、この他にも非常に重要な論点を含んでいる。

まず、これらに指摘される語法・文体の一致は、単純に用語上の一致を意味するものではないということである。この点に関しては、思想的な類似点の解明に傾注した竹村牧男と大竹晋の研究が特に重要であろう。二人の研究成果は、菩提流支が翻訳した瑜伽行派文献、特に『十地経論』及び『楞伽経』が『起信論』と思想的な類似性を有するとの結論を導くことに成功している。また、その結果として『起信論』が菩提流支或いはインド仏教に思想的淵源を置くことが明らかにされたのである。

ところが、『起信論』が背景としている菩提流支の翻訳経論以外のインド瑜伽行派文献との関連性を有する重要性についてはそれほど注目されていないようである。つまり、『起信論』には部分的に中国的要素が見られるが、インド仏教に主たる思想の淵源を置くとするならば、翻訳過程で生じる用語・語法の類似性は暫く保留しても、菩提流支及び勒那摩提の翻訳経論と『起信論』が同時期の同一の思想群に属するものかということについて考慮する必要が生じるのである。これは、仮に『起信論』が菩提流支の翻訳或いは講義録であった場合にも同様であるが、同時期に成立した同一の思想群に属する文献であるならば、思想の部分的な相違はあったとしても、核心的な部分の相違が存在することは認められないからである。例えば地論宗と摂論宗は大きな枠組みとしては共に瑜伽行派に属しながら、発展の段階或いは思想集団の側面で相違が存在している如くである。所依経論が異なれば相違も生じることは自明の理である。

以上が瑜伽行派文献との関連であるが、もう一つのキーワードであるインド如来蔵思想については、高崎直道によりインド撰述説否定の立場からインド撰述の可能性を否定しない方向へと次第に見解を修正されつつも、未

だ課題として残されたままである。瑜伽行派の文献との関連からは、大竹晋により菩提流支の当時はまだ翻訳されていない文献と『起信論』との間に一致する内容が数箇所指摘され、[15]これにより『起信論』は中国人が撰述したものとは言えないことが明言されたことが注目される。

また、柏木弘雄が指摘している「智碍」の用例のように、『起信論』と真諦の翻訳には一致しながらも地論宗の翻訳文献とは一致しない用例があるという事実も、これまであまり注目されなかった事柄の一つであろう。

最後に指摘したいのは、先行研究ではいずれも地論宗文献と『起信論』の類似の用例に注目しているのであるが、対立的な用例に対してはそれほど注目されてこなかったという点である。こうした視点から考えると、菩提流支の翻訳経論を含む地論宗の文献と『起信論』との間に表れる対立的用例に関する分析は非常に重要な課題であると言えよう。そこで次項にこの問題を中心として論じてゆきたい。

三　如来蔵と阿梨耶識、『起信論』と地論宗の間

如来蔵と阿梨耶識の関係を中心として『起信論』と地論宗の立場の異同を検討することは、決して容易なことではない。管見では、この問題を明確にするために注意しなければならない側面とは次のようなものである。

地論宗の識説を論ずる際に通説とされる「地論宗の南道・北道の識説が異なる」という一般的な理解を払拭する必要があると考えられる。そのため通説でいう地論宗の南道・北道の区分と識説の問題、それから地論宗北道の祖師とされる菩提流支が翻訳した『入楞伽経』と地論宗南道派の思想的一致を、それぞれの項目として設定して論じ、『起信論』と地論宗との間の思想的相違を明らかにしようとした。これらの検討により『起信論』自体の観点と東アジア仏教で展開された起信論思想の観点を明確に区分する視点を提示し、用例の一致が必ずしも思想的一致を意味しないことを『起信論』本文によって論証しようとするのである。

（一）地論宗の南北道と識説

地論宗の南北道に関する通説とは、湛然（七一一～七八二）の『法華玄義釈籤』の中に見られる次の一文に基づくものである。

初めの文章で「地論に南北の二道があった如く」というのは、陳と梁以前に、隆盛していた地論師は、二点において意見が異なっていた。相州北道は、阿黎耶を計り依持と考えた。相州南道は、真如を計り依持と考えた。これら二論師は全て天親を継承しているが、計るものがそれぞれ異なることは、水と火のようである。その上にまた摂大乗が興り、やはり阿黎耶を計る北道を助けた。

初文云如地論有南北二道者、陳梁已前、弘地論師、二処不同。相州北道、計阿黎耶以為依持。相州南道、計於真如以為依持。此二論師倶禀天親、而所計各異、同於水火。加復摂大乗興、亦計黎耶以助北道。（大正蔵三三、九四二下）

この文章が敷衍され、また『続高僧伝』の慧光伝・道寵伝の記述と合わせて理解された時に、地論宗北道派は黎耶依持を主張し、地論宗南道派は法性（真如）依持を主張したという従来通説とされてきた地論宗南北道の分岐に対する観点が形成されたのである。

しかし、この通説については異論が出されている。織田顕祐は、[16]湛然が真諦（四九九～五六九）と玄奘（六〇二～六六四）の訳業をすべて知り得る位置から述べた説をそのまま受け入れることは困難であるとし、『摩訶止観』では[17]同様の相違を地論師と摂論師の相違と見なしていることを指摘している。また、『釈籤』が解釈した『法華玄義』の本文には「地論に南北二道があるが、更にまた摂大乗論が興り、それぞれが真であると言ってお互いを排斥しているかの如くである」[18]と南北二道の論争があった事実だけを述べ、『釈籤』で説かれるような内容はないことを指摘し、地論の南北二道の分派を教判をめぐる菩提流支と慧光の思想的対立に求めている。[19]織田顕祐の見

解は南北道の分岐点が教判の相違に起因していることに焦点を当てるものである。

また青木隆は、[20]湛然のこの文が智顗（五三八〜五九七）の『維摩経玄疏』[21]及び『摩訶止観』[22]に基づいて記述されたものであると推定している。すなわち、湛然と同様に南北二道の差異を説くことはこれら両文献の他には見られず、該当する内容についての一次文献を参考したわけでもないため、ほぼ同一の内容でありながら、対立する二項が地論師と摂大乗論師から地論の南道と北道へと変えられたと推定するのである。[23]そして、智顗が伝える南道派の真修・縁修[24]の概念についての分析を通して、般若思想に基づいて「唯識」を理解したのが北道派であり、如来蔵思想によって「唯識」を独自的に解釈したのが南道派だったと結論付けるのである。

これらの指摘に基づくと、通説で史実とされていたような菩提流支と勒那摩提の間の思想的対立は一度排除して考える必要があろう。また、南道派と北道派の教判については青木隆の研究によって明らかにされたが、智顗の『維摩経玄疏』の不思議解脱の注釈のうちに見られる真修・縁修の概念に対する解釈がその一例である。

五番目は地論の諸師が不思議解脱を解釈するところによると、通教は縁修で、七識の智を用い、仏性の真理を照らし、界内の見思惑と界外の無明惑を断じ、もし真解を発し結を断じれば、七識の円智は蕭然累外であり、解脱と名付けるという。これは不真宗の解脱を明かすのであって、不思議解脱ではない。もしくは真宗は八識真修で、体は顕わとなり、二障を離れ、皆融じていて無得無累であり、不思議解脱と名付ける。

五地論諸師解釈不思議解脱者、通教縁修、用七識智、照仏性真理、断界内見思界外無明、若発真解断結、則七識円智蕭然累外、名為解脱。此是不真宗明解脱、非不思議解脱也。若真宗八識真修、体顕、離二障、皆融無得無累、名不思議解脱。（大正蔵三八、五四九中〜下）

通教では縁修を、真宗では八識真修を説くというが、通教は北道派に、真宗は南道派に該当する。北道派の立場を確認することはできないが、南道派は確かに教判的立場により自派の優越性を強調していると考えられる。[25]

しかし、ここで論じられている縁修・真修の概念は識説と関連して説かれているため、更なる検討が必要であ

る。

その際に注意しなければならないのは、地論宗南道派の説と見なされる真修・縁修、自体因果・異体因果と敦煌文献の『十地義記』[26]や慧遠（五二三～五九二）の『十地論義記』[27]に見られる有為縁集・無為縁集・自体縁集の概念の分化がどこに由来するのかという問題である。卑見では、このような概念は基本的に一つの事態に対する異なる解釈が並存する可能性から生じたものであり、そのような内容の分岐点が、菩提流支が翻訳した『十地経論』と『入楞伽経』に由来すると考えている。

これについては項を改めて詳しく論ずるが、考慮すべきことは南道派が真修・自体因果・自体縁集だけを自派の説としたのではなく、縁修・異体因果・無為縁集もまた南道派が「縁起」を説明する方式の一つとして用いていた点である。更に、このような説明の方式とは、実は地論宗北道派の祖とされる菩提流支に淵源するものなのである。換言すれば、菩提流支と地論宗南道派は少なくとも識説の問題においては同じ立場にあると見ることも可能であろう。言うまでもなく、これは菩提流支以降の北道派での思想的展開は考慮しない場合の意味であることは、付け加えておかねばならない。

（二）地論宗における如来蔵と阿梨耶識――『入楞伽経』と地論宗南道派の文献の間――

菩提流支が訳した『入楞伽経』には如来蔵及び阿梨耶識に関連して次のような言及が見られる。

①大慧よ、阿梨耶識は、如来蔵と名付ける。しかし無明とともに七識を備え、大海の波が常にやまないように、身を備え生じるためである。無常過を離れ、我過を離れ、自性は清浄となるのである。

大慧、阿梨耶識者、名如来蔵。而与無明七識共俱、如大海波常不断絶、身俱生故。離無常過、離於我過、自性清浄。（大正蔵一六、五五六下）

②このために大慧よ、諸菩薩摩訶薩は、勝れた教えである如来蔵阿梨耶識を証得しようとするならば、修行

して清浄にしなければならないからである
是故大慧、諸菩薩摩訶薩、欲証勝法如来蔵阿梨耶識者、応当修行令清浄故。(同上)
③大慧よ、如来蔵識は阿梨耶識の中にはない。そのため七種識は生じ滅するが、如来蔵識は生じることもなく滅することもない。
大慧、如来蔵識不在阿梨耶識中。是故七種識有生有滅、如来蔵識不生不滅。(同上)
④阿梨耶識は、虚妄分別であり、種々に薫滅して、全ての根もまた滅する。
阿梨耶識、虚妄分別、種種熏滅、諸根亦滅。(同五二二上)
⑤如来の蔵は善と不善の因により、よく六道とともに、生死の因縁をなす。
如来之蔵是善不善因故、能与六道、作生死因縁。(同五五六中)

まず①と②は如来蔵と阿梨耶識を積極的に一体化させている文脈である。ただし、立場は異なっている。①では如来蔵と阿梨耶識が同一と見なされるが、生相の作因として説明されている。一方、②では一体化された如来蔵阿梨耶識が証得の対象とされている。ただし、声聞と辟支仏の知らない法であるという後出の文を合わせて考えれば[28]、①と同じ意味合いにも理解されよう。

③は如来蔵を不生不滅、阿梨耶識を生滅と見なし、両者を明確に分けている。この時に、如来蔵を如来蔵識と表記していることには注意を払う必要があろう。第七末那識を設定しない菩提流支の立場から見て、如来蔵識は第八識に置換されるからである。④は阿梨耶識を如来蔵と関連付けない③と同様に理解される。

最後に⑤は如来蔵がむしろ生死の因縁をなす主体して説明されている場合である。

それぞれに内容が異なるためこれらを並べると相当に矛盾した説明に映るが、恐らくこれらは如来蔵と阿梨耶識を一体化する過程で生じた混乱によるものと推測される。不生不滅の如来蔵と生滅の阿梨耶識が一つになったことは、如来蔵阿梨耶識という一つの場で、真諦と俗諦とが一体化されたことで、同時にどの方向からでも解釈

される余地を与えている。すなわち、諸法を生じる原因としての側面と、諸法と共にありながら混じることなく出世間を求める依持処としての側面を受け持っている。この場合、北道派が第八真識を空、第七識を有体として、第七識を依持としたとする青木隆の見解[29]は、この混乱する側面の一方のみを取り上げたものと言えよう。

この点を念頭に置きつつ、地論宗南道派文献の主要な概念を幾つか確認してゆきたい。これまで指摘されたところによると、南道派の主要概念として取り上げられるものは、前述の縁修・真修、異体因果・自体因果、有為縁集・無為縁集・自体縁集を挙げることができる。その他に仏性縁起、真性縁起等も挙げられる。それぞれの意味についてはすでに指摘されているため[30]、ここでは別途説明はしない。ただし、筆者の考えでは真修・自体因果・自体縁集とは同義のものである。青木隆は北周時代（五五七～五八一）の文献とされる敦煌写本『華厳略疏』の自体因果・異体因果の概念に関する説を紹介している。その翻刻を引用すると以下の通りである。

自ら異体因果が有り、自ら自体因果が有る。既に自体と言うのに、どうして因果が有るのだろうか。勝者はただ体用が互いに興り、あらゆる義を含み、あらゆる徳を積む。そのために因果はことさらに興るのである。仏性や涅槃などは、自体因果である。縁修方便して、真実の体を顕わすと、異体因果となる。

自有異体因果、自有自体因果。然既云自体、寧有因果。勝者但体用互興、義無不摂、徳無不積。故因果殊致興。如仏性涅槃、是自体因果。縁修方便、顕真実体、為異体因果。（敦煌宝蔵五六、三三一下～三三二上）

青木隆によると自体因果は仏性を因とし涅槃を果とする因果であるという。仏性が体、涅槃が用となる関係の因果として、同一の体から一般的な意味の因果を取ることをいう。異体因果は「縁修により真如仏性が現れることであり」、縁修は「七識縁智を体とし、それによって八識真実の体が現れること」と説明される[31]。その時に自体因果は仏性即ち如来蔵としての第一義諦の内容を有し、世俗諦の因果、即ち世間の生死因縁を説明するものとなる。これは第一義諦が世間の因果に直接介入することなので、真理の世界が現象世界の因果に直接介入する結果を生み出す。つまり、真理世界が現象世界を生み出す原因となるのである。このような解釈は、仏性縁起や真

性縁起、さらには後の如来蔵縁起も同様のものと理解される。異体因果は縁智（分別智）を体とする縁修により、八識真実の体を現すことである。よって、『入楞伽経』に説く虚妄分別の阿梨耶識を滅して諸根も滅するということと同じになるであろう。

以上のように理解した場合、地論宗は因果・縁集・修ということについてそれぞれ異なる説明を併存させていることになる。もちろん、それに教判的立場が加味された場合、真修・自体因果・自体縁集が自宗の殊勝な立場として強調されるのであるが、反面それは真諦と俗諦についての並存した説明にもなり得る。

しかし、ここで『入楞伽経』の教説と南道派文献の間の教判による優劣判断の介入という問題を排除してみれば、両者に本質的な相違はないと考えられる。通説では地論宗の北道派と南道派の相違として識説の問題が重視されるが、北道派の祖と仰がれる菩提流支が翻訳した『入楞伽経』と地論宗南道派文献の間には如来蔵と阿梨耶識の関係設定において本質的な相違を見いだすことは困難である。むしろ、識説の重要な論点の一つである如来蔵と阿梨耶識に関する両者の設定関係が同一であると言わねばなるまい。

これは『起信論』の撰述主体について最近の論議が南道派から北道派へと焦点を移している動向を勘案する上で、特に注意すべき問題である。『起信論』の中国撰述説、または地論宗撰述説が南道派から北道派へ、そして北道派については起源である菩提流支へと徐々に遡って論議されている場合にはなおさらである。つまり、地論宗南道派の文献と菩提流支の翻訳経論が、如来蔵と阿梨耶識の関係設定という側面において本質的に同一であるということを前提とするならば、通説の地論宗の南北道の分類はいかなる意味もなさなくなるからである。

（三）『起信論』における如来蔵と阿梨耶識

では、『起信論』では如来蔵と阿梨耶識の関係をどのように説明しているのであろうか[32]。次はよく知られている生滅門の一句である。

如来蔵によるので、生滅の心がある。所謂不生不滅と生滅と和合して、非一にして非異であるのを、阿黎耶識と名付ける。この識には二種の義がある。能く一切法を摂し、一切法を生ずる。
依如来蔵故、有生滅心。所謂不生不滅与生滅和合、非一非異、名為阿黎耶識。此識有二種義。能摂一切法、生一切法。（大正蔵三二、五七六頁中）

これは一見すると、不生不滅と生滅の和合が如来蔵と阿梨耶識との一体化を意味するかのようである。もし、そうであれば真妄和合の阿梨耶識となるが、両者の関係を設定する部分が「非一非異」という句によって規定されているため、先に取り上げた①や②のように一体化されてはいない。参考までにこの句に対する注釈をみると、非一と非異の意味が両立しており、「非異」の意味だけに限定されるケースはない。[33] これは随文釈においては当然のことと考えられる。

次に、一切法を生ずる役割はこの文章では明確に阿梨耶識の機能として提示されている。すなわち、一切法の依持として阿梨耶識が説明されているのである。しかし、この場合でも「依如来蔵故、有生滅心」の意味するところについては疑問が残る。ただし、この部分に関して『起信論』では「対治邪執」の段において誤解の余地を排除している。[34] 冗長ではあるが、該当部分の全てを引用する。

四番目には修多羅で「一切世間の生死染法が、皆如来蔵によっており、一切の法が真如を離れていない」と説くことを聞いても、理解できないため、如来蔵自体に一切世間の生死等の法を具すと考える。どうやって対治するのか？　如来蔵は本来恒沙より多くの全て浄らかな功徳があり、真如の意味と不離・不断・不異であるからである。恒沙より多くの煩悩の染法は、ただ妄有であって、その自性は本来無く、無始の昔より、如来蔵と相応したことが無いからである。もし如来蔵の体に妄法が有り、悟って、永遠に妄なる法をなくすならば、これはことわりのないことである。五番目には、修多羅で「如来蔵によって生死があり、如来蔵によって涅槃を得ることができる」と説くことを聞いても、理解できないため、衆生は始めがあるとして、そ

の始めがあることを見て、また如来が得る涅槃にも尽きることがあり、再び衆生となることを述べている。どうやって対治するか？　如来蔵は前際が無いため、無明の相も始めが無い。もし三界の外に別の衆生が始起していると説くならば、これは外道の経の説である。また如来蔵は後際が無いので、諸仏が得るところの涅槃はそれと相応すれば、後際が無いのである。

四者、聞修多羅説、一切世間生死染法、皆依如来蔵而有、一切諸法不離真如、以不解故、謂如来蔵自体具有一切世間生死等法。云何対治？　以如来蔵従本已来唯有過恒沙等諸浄功徳、不離・不断・不異真如義故。以過恒沙等煩悩染法、唯是妄有、性自本無、従無始世来、未曾与如来蔵相応故。若如来蔵体有妄法、而使証会、永息妄者、則無是処故。五者、聞修多羅説、依如来蔵故有生死、依如来蔵故得涅槃、以不解故、謂衆生有始、以見始故、復謂如来所得涅槃、有其終尽。還作衆生。云何対治？　以如来蔵無前際故、無明之相亦無有始。若説三界外更有衆生始起者、即是外道経説。又如来蔵無有後際、諸仏所得涅槃与之相応、則無後際故。（同、五八〇頁上～中）

この中の五番目「修多羅説」の傍線部が、勒那摩提訳『宝性論』と一文字を除いてはほぼ一致すること（「得」が『宝性論』には「証」となっている）は、大竹晋によって既に指摘されるところのものである。[35]しかしその指摘の中では、『起信論』において引用されるこの一文には誤解を防ぐ役割が与えられていることについては何ら言及がなされていない。ともあれ、この引用文によって『起信論』は如来蔵が生死の依持と見なされる可能性を完全に排除していることが分かるのである。つまり、如来蔵と阿梨耶識の関係を設定している「非一非異」は、不生不滅なる如来蔵が生滅という本来同一化できない事柄と同一化される事態、いわば「即非」の構造を取っていると見ることができるのである。ただし、これは不生不滅を主体の立場として生滅と和合しているのであり、後の注釈者たちが解釈するように、[36]阿梨耶識の立場、すなわち世俗諦の立場から生滅と不生滅とを同一化することではない（非一）。一方、第一義諦の立場からは無差別であるから同一化される事態が起こる（非異）。すなわち、生

滅と不生滅が同一化されるためには、世俗諦が第一義諦に転換する過程、つまり瑜伽行派の表現を用いれば転依が必要になる。ここにおいて、如来蔵の世界と阿梨耶識の世界は因果の意味からみて完全に断絶しているのである。

以上の内容は、『起信論』が菩提流支訳『入楞伽経』や南道派文献にみられる、第一義諦により世俗諦の因果を説明する現象とは対立する重要な思想的例と考えられるのである。

四　結び――『起信論』と地論宗の間――

以上の考察より、『起信論』と菩提流支を含む地論宗の関係はより慎重に検討されなければならない問題であることが改めて確認されたかと考える。確かに、訳語や語法の研究からは菩提流支の翻訳文献と『起信論』は類似という以上に一致する事例が数多く指摘されている。これは『起信論』の出現が地論宗の系統と非常に密接な関係にあることの証拠のように映る。しかし、これらの思想を比較した場合、『起信論』はむしろ『入楞伽経』『宝性論』等を含む菩提流支・勒那摩提の翻訳経論が誤解される要素を積極的に排除しているようにも見える。このことは晩年の菩提流支がそのような誤解を恐れて注意深く『起信論』を説いたと仮定することも可能である。ただし、そのような結論に至るためには、単純な用例の一致のみならず、広範囲にわたる思想の比較分析がなされなければならない。そのためには梵本の瑜伽行派文献を含めたより精密な分析が必要である。このような作業を経て、菩提流支、或いはその周辺で撰述された可能性が高まる結果も予想されるが、それでもなお、菩提流支及び地論宗系統との思想的な相違をどう解釈するかという課題は依然として残る。したがって、このような可能性は否定的に考えなければならないであろう。以上の点から『起信論』が菩提流支を含む地論宗系統によって撰述された可能性は極めて低いと考えるのである。

最後に、『起信論』は『摂大乗論』のように自ら大乗総摂説としての立場を強く内包していることが特徴に挙げられるが、菩提流支や勒那摩提の翻訳文献にはそのような意識が希薄である。この点も本稿の結論において一つの傍証となり得るものであるが、今はその可能性を指摘するに留め別稿に期したい。

註

（1）崔鈆植「解題：『大乗四論玄義記』と韓国古代仏教思想の再照明」（『金剛学術叢書二　校勘大乗四論玄義記』佛光出版社、二〇〇九年）において『四論玄義記』の撰述時期については二九頁、伊藤隆寿の『起信論』関連逸文については六四頁の注九三に言及している。伊藤隆寿「『大乗四論玄義記』逸文の整理」（『駒澤大学仏教学部論集』五、一九七四年）によると『大乗四論玄義記』は起信論の成立に関連して「起信是虜魯人作。借馬鳴菩薩名」（七五頁）及び、「起信論。有云是北土地論師造也。」（八七頁）と言及している。一方、『宝冊鈔』に引用される新羅末期に活動したと推定される珍嵩『探玄記私記』の一段には「探玄記第三私記（青丘釈珍嵩撰）云、馬鳴起信論一巻、依漸刹経二巻造此論。而道迹師目録中云、此経是偽経故、依此経造起信論是偽論也。」（大正蔵七七、八二六中）との記述があり、これにより新羅には早くから『起信論』偽撰をめぐる論議があったことが知られる。

（2）望月信亨の『起信論』中国撰述説は『講述大乗起信論』（富山房、一九八三年）の第二篇の解題、二八～四七頁に最終的な立場が示されている。

（3）本稿でインド撰述或いは中国撰述ということを論じる際には、成立の地域だけの問題ではなく、当然それがインド仏教の思惟に基づくか、或いは中国の思惟に基づくかという範疇までを含んでこれを検討するものである。

（4）大竹晋「『大乗起信論』の引用文献」（『哲学・思想論叢』二二、二〇〇四年）。

（5）柏木弘雄『大乗起信論の研究――大乗起信論の成立に関する資料的研究』（春秋社、一九八一年）。

（6）このテーマに関する主要研究を研究者別に紹介すると以下の通りである（五十音順）。
吾妻重二「『大乗起信論』の概念と修辞と撰者――中国学の立場から」（『大乗起信論の研究』関西大学出版部、二〇〇〇

年)。
石井公成「『大乗起信論』の用語と語法の傾向：NGSMによる比較分析」(『印度学仏教学研究』五二―一、二〇〇三年)。
同「『大乗起信論』の成立――文体の問題および『法集経』との類似を中心として」(井上克人編「『大乗起信論』と法藏教学の実証的研究」科学研究費成果報告書、二〇〇四年)。
宇井伯寿・高崎直道訳注『大乗起信論』(岩波書店、一九九四年)。
大竹晋「菩提留支の失われた三著作」(『東方学』一〇二、二〇〇一年)。
同「『金剛仙論』の成立問題」(『仏教史学研究』四四―一、二〇〇一年)。
同「瑜伽行派文献と『大乗起信論』」(『哲学・思想論叢』二〇、二〇〇二年)。
同「『入楞伽経』の唯識説と『大乗起信論』」(『哲学・思想論叢』二一、二〇〇三年)。
同「『大乗起信論』の引用文献」(『哲学・思想論叢』二二、二〇〇四年)。
同「『大乗起信論』の止観とその素材」(『禅学研究』特別号、二〇〇五年)。
高崎直道「『大乗起信論』の素材」(『如来蔵と大乗起信論』春秋社、一九九〇年)。
同「『大乗起信論』の真如」(『仏教学』二九、一九九〇年)。
同「魏訳『入楞伽経』の「如実修行」と『起信論』」(『塚本啓祥教授還暦記念論文集――知の邂逅――仏教と科学』一九九三年)。
同「『大乗起信論』の語法「依」「以」「故」等の用法をめぐって」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』三七、一九九三年)。
竹村牧男「菩提流支の訳業と『大乗起信論』」(『印度学仏教学研究』三二―一、一九八三年)。
同「『大乗起信論』の止観について」(『印度学仏教学研究』三三―二、一九八五年)。
同『大乗起信論読釈』(山喜房佛書林、一九八五年)。
同「『起信論』と『十地経論』」(『東方学』七二、一九八六年)。
同「地論宗と「大乗起信論」」(平川彰編『如来蔵と大乗起信論』春秋社、一九九〇年)。
船山徹「「漢訳」と「中国撰述」の間：漢文仏典に特有な形態をめぐって」(『仏教史学研究』四五―一、二〇〇二年)。

（7）竹村牧男、前掲「地論宗と「大乗起信論」」三六三頁。
（8）高崎直道、前掲「『大乗起信論』の語法「依」「以」「故」等の用法をめぐって」四三頁。
（9）高崎直道、前掲「『大乗起信論』の語法「依」「以」「故」等の用法をめぐって」四四頁。
（10）宇井伯寿・高崎直道、前掲書二九五頁。
（11）大竹晋、前掲「『大乗起信論』の引用文献」を参照。
（12）大竹晋、前掲「瑜伽行派文献と『大乗起信論』」及び「『大乗起信論』の引用文献」を参照。大竹晋は二〇〇八年三月に金剛大学仏教文化研究所で開催された講演会の配布資料「『大乗起信論』の撰述問題：インド仏教研究者の中国仏教研究」においても『起信論』が菩提流支の撰述、或いは菩提流支の講義録である可能性を提示している。ただし、大竹晋はインド撰述或いは中国撰述の両者択一の立場ではなく、インド人が講義したものを中国で編集した可能性を強調した。
（13）これは石井公成「近代アジア諸国における『大乗起信論』の研究」（『禅学研究』特別号、花園大学禅学研究会、二〇〇五年）六四頁の要約を提示したものである。なお、この中で言及される石井公成、前掲「『大乗起信論』の成立――文体の問題および『法集経』との類似を中心として」については、残念ながら未だ入手していないため未見である。
（14）吾妻重二、前掲論文一五四〜一五五頁。
（15）大竹晋、前掲「瑜伽行派文献と『大乗起信論』」六〇頁。
（16）織田顕祐「華厳一乗思想の成立史的研究」（『華厳学研究』二、華厳学研究所、一九八八年）九五〜一〇五頁。
（17）『摩訶止観』「地人云。一切解惑真妄依持法性。法性持真妄、真妄依法性也。摂大乗云。法性不為惑所染。不為真所浄。故法性非依持。言依持者、阿黎耶是也。無没無明盛持一切種子。」（大正蔵四六、五四上）
（18）『妙法蓮華経玄義』「如地論有南北二道、加復摂大乗興、各自謂真互相排斥。」（大正蔵三三、七九二上）
（19）織田顕祐、前掲論文一一七頁。
（20）青木隆「地論宗南道派の真修・縁集説と真如依持説」（『東方学』九三、東方学会、一九九七年）。
（21）『維摩経玄疏』「若爾、豈全同地論師計真如法性生一切法、豈全同摂大乗師計黎耶識生一切法也。問曰。各計何失。答曰。理無二。是二大乗論師倶禀天親。何得諍同水火。」（大正蔵三八、五二八中）
（22）本稿注（17）を参照。

(23) 青木隆、前掲論文三〇～三一頁。
(24) 青木隆、前掲論文三一～三三頁では、縁修も真修も南道派の用語であるが『維摩経玄疏』「若爾、豈同相列北道明義縁修作仏、南土大小乗師亦多用縁修作仏也。亦不同相州南道明義用真修作仏。」(大正蔵三八、五二八下)により、縁修に該当するのが北道、真修に該当するのが南道説であることを指摘する。
(25) 青木隆、前掲論文三三頁を参照。
(26) 『十地義記』「一切世間者、有為縁集行、無為縁集行、自体縁集行、三種縁集在相。皆拠方便修入言世間也。」(大正蔵八五、二三七下)
(27) 『十地論義記』「縁集分別有三。一是有為、二是無為、三是自体」(続蔵一―七一―二、一四五左上・新纂続蔵四五、三四下)
(28) 『入楞伽経』「大慧。如来蔵識阿梨耶識境界、我今与汝及諸菩薩甚深智者、能了分別此二種法。諸餘声聞辟支仏及外道等、執著名字者、不能了知如此二法。」(大正蔵一六、五五七上)
(29) 青木隆、前掲論文三二頁。
(30) 縁修・真修、異体因果・自体因果については青木隆、前掲論文を参照。また有為縁集・無為縁集・自体縁集については青木隆「中国地論宗における縁集説の展開」(『PHILOSOPHIA』七五、一九八七年)及び「地論宗の融即論と縁起説」(『北朝隋唐中国仏教思想史』法藏館、二〇〇〇年)と織田顕祐「中国仏教における縁起思想の理解――縁起と縁集をめぐって」(『仏教学セミナー』七九、二〇〇四年)を参照。
(31) 青木隆、前掲「地論宗南道派の真修・縁集説と真如依持説」三七頁。
(32) 織田顕祐「『起信論』中国撰述否定論」(『南都仏教』八一、二〇〇二年)は、『起信論』での如来蔵と阿梨耶識の関係設定はこれらを一体化させ「如来蔵阿梨耶識」という『楞伽経』の説を正す立場にあると主張する。筆者もこの意見に同意する立場である。
(33) 慧遠『起信論義疏』「与生滅和合者、随縁令妄。和合、如一。此之一句明随妄義。非一者、性常住故。非異者、令和合故。」(大正蔵四四、一八二下)、元暁『起信論疏』「非一非異者、不生滅心、挙体而動、故心与生滅非異。而恒不失不生滅性、故生滅与心非一。又若是一者、生滅識相滅尽之時、心神之体亦応随滅、墮於断辺。若是異者、依無明風熏動之時、静

心之体不応随縁、即墮常辺。離此二辺、故非一非異。」（同、二〇八中）、法蔵『起信論義記』「非一非異者、真心全体動故、心与生滅非異。而恒不変真性故、与生滅不一。作楞伽経、以七識染法為生滅、以如来蔵浄法為不生滅、此二和合、為阿梨耶識。以和合故、非一非異。」（同、二五四下）

（34）この部分については織田顕祐、前掲「『起信論』中国撰述否定論」も本稿と同一の立場から言及している。

（35）大竹晋、前掲「『大乗起信論』の引用文献」六〇頁。

（36）本稿注（33）を参照。

第三章　地論思想と他教学

慧遠と吉蔵の不二義の比較論考

吉津宜英

一　問題の所在

大乗経典は大きな仏、大仏の存在を前提にする。部派仏教の阿含経は釈迦仏のみの教えとして一貫している。大乗では十方三世に多くの仏を生み出した。釈迦仏を無視しないが、釈迦仏が阿弥陀仏の信仰を説く浄土経典などが、釈迦仏と大乗独特の仏との関係を如実に語る。『法華経』ではブッダガヤーで成道した仏である「伽耶始成の仏」に対して「寿量品第十六」では無量劫来の仏、「久遠実成の仏」を説く。『涅槃経』でも「一切衆生悉有仏性」を説くのは無量劫来の大仏である。『華厳経』の仏、毘盧遮那仏は釈迦仏のように菩提樹下で正覚を成ずるが、その仏は一言も発せず、光明で普賢菩薩などを通じて説法し、菩提樹下を一歩も動かず、七処に自在に動き、八回も九回も説法の場を設ける大仏である。

なぜ大乗では大仏が出現したのか。それは一切衆生を済度する力を具えた仏でなくてはならないからであり、また発心したならば誰でも菩薩になるが、長い厳しい行願を続ける修行者の手本に成る仏でなくてはならないからである。大力を具え、絶対的な存在として君臨する仏と大乗の信仰基盤であるとされる在家の菩薩の対応は対蹠的であるが、その教化の主体である大仏と教化を受ける衆生の間の断層こそは、大乗のダイナミックな構造を示す。

この小論では『維摩経』の一節、「入不二法門品」に対する浄影寺慧遠（五二三〜五九二）と嘉祥寺吉蔵（五四九

〜六二三）の注釈を扱う。この『維摩経』も大仏の教えである。二つの例証を挙げよう。第一は一音説法である。「仏国品第一」において長者の子供宝積が「仏は一音を以って法を演説するに、衆生は類に随いて各の解を得る」（大正蔵一四、五三八頁上）と礼讃し、仏の威神力を示す。実際の釈尊は一人一人に対機説法を行った。それをあえて一音説法したとし、一切衆生がそれぞれの立場で自由自在に教えを受けたと礼讃するところに、『維摩経』の仏の大力を感じる。

また「弟子品第三」で維摩の病へのお見舞い（問疾）を仏から要請された阿難は維摩詰からの厳しい説諭の経験から辞退する。ある時、釈尊が病気になり、阿難は牛乳を求めていた。そこに維摩がやってきて、阿難に「仏は金剛の身であり、法身であるから牛乳などのような世俗的な食物は必要ない、あなたはそんなことも分からないのか」と叱責された。これで懲りた阿難は維摩への問疾を辞退する。その時天の声がして、「阿難よ、維摩居士の言う通りであるが、釈尊は五濁悪世に出現し、一切衆生を済度しようとして方便して病気をも現じているのだ。阿難よ、維摩の言葉にひるまず、牛乳を求めて、はやく釈尊に供養し、病気を治してあげよ」（大正蔵一四、五四二頁上）との言葉を聞いた。この維摩の説諭と天の声の対応は、まさに生老病死する仏と金剛不壊の法身の対応を示しているが、『維摩経』の仏が大仏であることが分かる。

この小論は「入不二法門品第九」に出る不二に焦点を当てる。これは中道に関連する。大乗で『般若経』以来不二の教えは多く出るが、不二は空の教えの延長線上に現れる。それは釈尊の中道に適うかとの問題意識である。『維摩経』「入不二法門品第九」でも不二が連呼されているから、空観や中観の系統の経典として扱われるが、私はここに疑問を呈したい。いったい『維摩経』の不二法門が空の趣旨に適い、また中道の教えに副うものであろうか。私は結論を先取りすることになるが、この経典の不二は空観の趣旨にも、また中道の実践にもなっていないと思う。

二　慧遠教学の概観

慧遠の教学を概観するが、伝統的に彼は地論宗[1]が北魏から東魏、北斉にかけて後の鄴都になった相州において南北二宗に別れ、『宝性論』などを訳出した勒那摩提から慧光（四六八～五三七）への流れは地論宗南道派と呼ばれ、『十地経論』などを翻訳した菩提流支から道寵への法系は北道派と称される。慧光から法上（四九五～五八〇）に流れ、そしてその法上の弟子が慧遠である。

この二派だけが地論宗に属するのではない。世親の『浄土論』に注釈を著した曇鸞（四七六～五四二？）[2]も、後に摂論宗の開祖と称される曇遷（五四二～六〇七）も、達摩の弟子慧可（四八七～五九三）も、その慧可と関係を持ち『楞伽経』信仰に生きた法沖（五八七？～六六五）も、北周武帝に『二教論』を呈し、破仏を遅らせ、『大智度論』の研究者として大智度論師とも呼ばれる道安（？～五八〇）も、そして弟子の慧影も、また達摩と並んで禅法の素晴らしさで讃えられる僧稠（四八〇～五六〇）も、捨戒した異端の仏者である三階教の開祖信行（五四〇～五九四）ですら、地論の学風の中にそれぞれの教学を形成し、広く包括すれば地論師たちの群像に収まる人たちである。それぐらい地論の山脈は高く、裾野の広いものである。ただ、残された著作が少なく、全体の教学の把握は困難である。その中でひとり浄影寺慧遠のみは多くの著作が残っている。

私はすでに慧遠に関して『大乗義章』『大乗起信論疏』、そして今回『維摩義記』の一部を読んで、論文を書いた。後代への影響という面では『大乗義章』が重要であるが、彼の教学を深く研究するには『大般涅槃経義記』（大正蔵三七巻所収）の解明が是非とも必要である。

慧遠の教学の概観を彼の教判と教学に分けて述べるが、その教学を真妄論と体用論に分け、また『大乗義章』にある「入不二門義」もあわせて検討する。教判論は『大乗義章』「衆経教迹義」と「二諦義」とで論述し、体

用論と真妄論は『大乗義章』「仏性義」「八識義」「涅槃義」などを引用しながら考察する。

（一）教判論について

慧遠の教判については先ず仏の立場から経典をどのように分類するかという「教」や「蔵」に属するものと、その教えや蔵を受けとめる人、衆生の側から「宗」に属するものの二種類がある。前者は『大乗義章』「衆経教迹義」で展開する。そこでは過去の異説が紹介され、それらの是非が分別され、最後に正義を述べる。異説は東晋の劉虬の五時説、誕公の頓漸二教、そして菩提流支の一音教が取り上げられている。

正義は教を分けることと、宗を定める二項に分けられる。まず教であるが世間と出世間の教えに二分される。出世間法は声聞蔵と菩薩蔵に分かれる。二蔵判である。他に大乗と小乗、半教と満教というのも同じ分類であると言う。『大乗義章』ではここまでしか分類していないが、『維摩義記』（大正蔵三八、四二一頁上中）など注釈書では声聞と菩薩をそれぞれ二類に開く。声聞は四諦の教えを聴いて悟る声聞声聞と十二因縁を覚る縁覚声聞の二種に開き、菩薩は過去に大乗を習って後に小乗に退転したものが再び大乗に回帰するものを漸入の菩薩と呼び、まっすぐに大乗に悟入するものを頓悟の菩薩と称する。この二蔵義は華厳学派の智儼（六〇二〜六六八）の師匠であり、地論宗の人であった智正（五五九〜六三八）も唱えるので[3]、ある地論学派の人々の共通な教判であった。天台智顗（五三八〜五九七）は『法華玄義』巻十（大正蔵三三、八〇一頁上中）において当時までの南北の教判を十種取り上げ批判するが、この二蔵に関連したものは菩提流支の半満二教だけである。

次に慧遠は二蔵の説示の後で、各経典の宗を定めることを論じる。経典注釈の玄談部分では「宗趣」、その経典の中心的な内容という意味である。「能詮」が実際の経文の文文句句であるのに対して、「所詮の宗趣」が対応、それが経典の文句の全体として目指す目的である。慧遠はその宗趣を所説と所表に分ける。前者は行徳というから、修行の功徳であり、後者は究竟して表現したい法そのものであるとする。所表は彰わし難いので行徳に

よって示すと言う。『法華経』や『華厳経』などは三昧が宗であり、『般若経』は慧を宗とし、『維摩経』は解脱を宗とするなどと述べる。

前述のように仏の側からの教判が二蔵判であるのに対して、教えを受ける人間の側というか、衆生の側からの教判論が四宗判である。先の智顗も慧光の教判として因縁宗・仮名宗・誑相宗・常宗を第六番目に取り上げる。慧遠は「二諦義」の中で、慧光のものと類似しながらも少し異なる呼称で二種類の四宗判を示す。すなわち、慧遠の独自のものは立性宗（毘曇）・破性宗（成実）・破相宗（大乗空の教え）・顕実宗（大乗不空の教え）の四宗である。慧遠が別な伝統的な四宗としては、因縁宗・仮名宗・不真宗・真宗の呼称のものを同時に紹介する。後の玄奘門下の基（六三二〜六八二）は『大乗法苑義林章』巻一（大正蔵四五、二四九頁下）において慧遠の立性宗型の四宗判を引用する。

先ず立性宗は小乗の教えの中でも浅いものと判定されアビダルマ仏教が相当する。次に破性宗は小乗であるが、随所で空を説く『成実論』の教えである。一論だけで一宗を立てることは『成実論』が重視されていることを知る。破相宗と顕実宗は大乗であり、二宗に浅深はあるが、特定の経典をそれぞれに配当することはしない。破相宗は法の自性を破す無性宗が立てる仮名の相ですら空とする一切皆空の教えである。『般若経』を相当させるのではない。空無自性の教えそのものを配当し、次の顕実宗が大乗の真実不空を顕す教えであるよりは浅いと判定する。[4]

第四宗の顕実宗については原文を引用してみよう。

顕実宗とは、大乗の中で深く、諸法は妄想の故に有にして、妄想は無体なれば、起こること必ず真に託すと宣説する。真とはいわゆる如来蔵性にして、恒沙の仏法は、同体縁集し、不離不脱不断不異なり。此の真性縁起して、生死・涅槃を集成す。真の集まる所なるが故に、真ならざるは無し。此の実性を弁ずるが故に真宗と曰う。

顕実宗者、大乗中深、宣説諸法妄想故有、妄想無体、起必託真。真者所謂如来蔵性、恒沙仏法、同体縁集、不離不脱不断不異。此之真性縁起、集成生死涅槃。真所集故、無不真実。弁此実性。故曰真宗。（大正蔵四四、四八三頁上）

顕実宗とは諸法の真実を顕示するとの意味である。諸法は心の妄想から生み出されるが、その妄法の実性は無体、空であり、その生起は必ず真実に依託する。この真実とは如来蔵や仏性であり、そこにはガンジス河の沙程の無量の功徳が一体となって縁起、集成し、離れず、脱離せず、断絶せず、異なるものではない。この如来蔵や仏性が縁起して、生死の現実も涅槃の理想もすべて実現し、成就するものである。真実の集大成された教えであるから「真宗」とも呼ぶと述べる。

この一文に慧遠教学の中核が凝集している。この第四宗を二門に開いて依持と縁起の両義がある。依持の語は先の一文中の「不離不脱不断不異」の用語と共に『勝鬘経』「自性清浄章」の「如来蔵は是れ依たり、是れ持たり、是れ建立たり」（大正蔵一二、二二二頁中）から来る。ここで生死も涅槃も如来蔵に依ることを説く。依持の語を慧遠は『勝鬘経』に依拠している。内容的には他に『涅槃経』や『大乗起信論』が大きな比重を占めている。縁起については慧遠の師の法上あたりから成句になったことが坂本幸男氏によって論究され[5]、慧遠はそれを依持との関係により体系化した。

依持の説明を見よう。

若し依持に就いて以って二［諦］を明かさば、妄相の法を以って能依と為し、真を所依と為す。能依の妄を説いて世諦と為し、所依の真を判じて真諦と為す。

若就依持以明二［諦］者、妄相之法以為能依、真為所依。能依之妄説為世諦、所依之真判為真諦。（大正蔵四四、四八三頁下）

依持の立場で二諦を明らかにすると、後に「八識義」で明らかになる第七妄識と六識全体を妄と呼ぶものが、

第八識の真識を所依とする構造の中で、妄識が世諦、真識が真諦であるとする。この依持の議論は真妄論として後に「八識義」で見ていく。この真妄論と次の縁起における体用論が慧遠教学の構造の要である。

次に縁起の説明を見よう。

若し縁起に就いて以って二［諦］を明かさば、清浄法界である如来蔵の体が縁起して、生死・涅槃を造作する。真性自体を説いて真諦と為し、縁起の用を判じて世諦と為す。

若就縁起以明二［諦］者、清浄法界如来蔵体縁起、造作生死涅槃。真性自体説為真諦、縁起之用判為世諦。（同、同）

縁起の立場で二諦を明らかにすると、清浄法界の中で中心的役割を果たす如来蔵や仏性が縁起し、縁に応じて生死ともなり、涅槃として成就していく。その如来蔵や仏性の真性を真諦となし、縁起して出てくる諸法（生死や涅槃）などが世諦となる。ここでは「如来蔵体縁起」とあり、後の法蔵の『大乗起信論義記』に出る四宗判の第四宗「如来蔵縁起宗」（大正蔵四四、二四三頁中）の淵源をなす。慧遠は縁起の主語として如来蔵だけではなく、仏性・真性・真実・真識・法界など多彩な主語を用いる。私は「仏性縁起」という用語に代表させて論述した。[6]

以上の依持と縁起の二門が前者の真妄論、後者の体用論として慧遠教学の縦横の糸として彼の著作の全篇に流れていると見てよい。以下は体用論から真妄論への展開を概観しよう。

（二）体用論

慧遠の体用論について「仏性義」と「涅槃義」を中心に、生死の妄染の諸法が生起する染法縁起と、涅槃の清浄の諸法が成就する浄法縁起の両面から文例を検討する。染法と浄法に分ける文例としては「仏性義」の次の一文をみよう。

二に縁に約し実に就いて、以って三種を分かつ。一には染性なり。二には浄性なり。三つには非染浄性な

り。性が生死にあるを名づけて染性と為し、性が涅槃に在るを名づけて浄性と為す。此の二は縁に約す。実に就いて性を論ぜば、性の外に縁の随いて変動すべきこと無し。不変を以っての故なり。古今一味なり。この故に名づけて非染浄性と為す。

二約縁就実、以分三種。一者染性。二者浄性。三非染浄性。性在生死名為染性、性在涅槃名為浄性。此二約縁。就実論性、性外無縁可随変動。以不変故。古今一味。是故名為非染浄性。(大正蔵四四、四七三頁上)

縁と真実の両面から分別する。染と浄の二面はそれぞれ生死と涅槃に対応するが、非染浄性こそは仏性の体であり、不変であり、古今一味の真性である。此の真性が縁起して生死ともなり、涅槃をも成就する。

先ず、染法縁起を問題にする。『涅槃経』巻三十六「迦葉菩薩品」に、

善男子よ、或いは仏性有り、一闡提には有り、善根人には無し。或いは仏性有り、善根人には有り、一闡提には無し。或いは仏性有り、二人倶に有り。或いは仏性有り、二人倶に無し。

善男子。或有仏性、一闡提有、善根人無。或有仏性、善根人有、一闡提無。或有仏性、二人倶有。或有仏性、二人倶無。(大正蔵一二、五七四頁下)

仏性と一闡提と善根人の四句分別である。慧遠は次のように解釈する。

或いは説いて四と為す。『涅槃』に(直前の引文と同じなので略す)[と説くが]如し。この義は如何ん。仏性に四有り。一には不善の陰なり。二には善の五陰なり。三には仏果の陰なり。四には是れ理性なり。四の中に前の三は、用に随って以って分かつ。後の一は実に就く。不善の陰とは、凡夫の五陰にして、真妄の集まる所なり。ただ真のみにては生ぜず、単に妄のみにては成ぜず、真妄和合して、方に[五]陰の生ずる有り。(中略)善の五陰とは、地上の身なり、通じて之を論ずれば、地前にも亦た有り。この陰は真心と縁治と合して成ず。(中略)仏果の陰とは是れ仏果の徳なり。前の善の陰と大況相い似たり。満不満の異あるのみ。理性と言うは、縁を廃して実を談ず。実の処に縁無し。縁無きを以っての故に、真体は一味にして非因非果な

り。『涅槃』の中の非因果性と其の理は一なり。
或説為四。如涅槃説。……是義云何。仏性有四。一不善陰。二善五陰。三仏果陰。四是理性。四中前三、随用以分。後一就実。不善陰者、凡夫五陰、真妄所集。唯真不生、単妄不成、真妄和合、方有［五］陰生。……善五陰者、地上之身、通而論之、地前亦有。此陰真心縁治合成。……仏果陰者是仏果徳。与前善陰大況相似。満不満異。言理性者、廃縁談実。実之処無縁。以無縁故、真体一味非因非果。与涅槃中非因果性其理一也。（大正蔵四四、四七三頁中）

『涅槃経』の四句分別を五陰の善、不善、仏果、理性に当てて解釈する。最後の理性がもろもろの差別の諸縁を離れた仏性、真性そのものである。そのような仏性が不善の五陰となると凡夫になる。そこが真妄和合と言われており、これは真妄論に関わる。善の五陰は菩薩たちの十地などのあり方を指す。十地以前でも認められる。ここで真心と縁治が和合するとある。真心は慧遠では第八識であるが、縁治とは七識妄心の中で修行する、煩悩の対治の治である。修行の縁を借りて妄心で修行する。『起信論』の熏習論で、浄法不断にも妄心熏習があり、そこで発心するとあることと通じる。次に仏果とは仏の真徳である。菩薩とも共有できる。ただ仏性が満ち足りている仏と、まだ不満である菩薩の差異はある。

ここですでに仏果も論じられ浄法縁起も出たわけであるが、「涅槃義」から一文を引いてみよう。涅槃は方便涅槃と性浄涅槃に分けられる。前者は修行の結果としての涅槃であり、後者は自性清浄なる涅槃である。まず方便の涅槃については次のように説く。

方便涅槃に其れ二種有り。一には因に従って修得するを方便浄と名づけ、二には体に従って用を起こすを方便浄と名づく。是に為って釈名するに各の両義有り。方便浄とは、其の初の義に従わば、教行の功徳は本無今有なり。因の方便に従って障を断じ浄を得るを、方便浄と名づく。若し後の義に従はば、作用善巧を称して方便と曰う。作用の中の浄を方便浄と名づく。

方便涅槃有其二種。一従因修得名方便浄、二従体起用名方便浄。為是釈名各有両義。方便浄者、従其初義、教行功徳本無今有。従因方便断障得浄、名方便浄。若従後義、作用善巧称曰方便。作用中浄名方便浄。（大正蔵四四、八一八頁上）

修得とあるように修行の結果として獲得する涅槃を方便浄涅槃という。是を因果と体用に分けて説明する。因果では教えと行により、本来は存在しないものを、顕在化させる。「本無今有」である。修行によって惑障を断じて、涅槃を得る。体用で説明すれば、仏性の体が善巧方便により作用として顕在化すると説く。

次に性浄涅槃を見よう。

性浄と言うは、初めの義に従わば無始の法性を之を名づけて性と為す。是の性は本、妄想の隠覆するところと為る。不浄に相似す。故に『勝鬘』に云わく〈自性浄心は不染にして染なり〉と。後に妄染を息め、彼の性は始めて浄なり。始めて浄となる法性を説いて涅槃と為す。是の故に名づけて性浄涅槃と為す。若し後の義に拠らば、涅槃の法体を之を名づけて性と為す。涅槃の体が浄なるを名づけて性浄と為す。

言性浄者、従初義無始法性名之為性。是性本為妄想隠覆。相以不浄。故勝鬘云自性浄心不染而染。後息妄染、彼性始浄。始浄法性説為涅槃。是故名為性浄涅槃。若拠後義、涅槃法体名之為性。涅槃体浄名為性浄。（同、八一八頁中）

性浄涅槃も因果的に説明すれば、もともと法性は妄想などに覆われていたのが修行により顕在化した。前の方便浄涅槃と相似するが、法性のところに焦点を当てるから性浄と言える。体用で説明すれば、自性清浄なる涅槃の法体自体が性浄である。他の有余や無余の涅槃などは法体の作用として位置付ける。

以上、体用論の一端を説明した。「二諦義」の第四宗、顕実宗の説明にあった「真とは所謂如来蔵性にして、恒沙の仏法は、同体縁集し、不離不脱不断不異なり。此の真性縁起して、生死・涅槃を集成す」とあった「同体」がキーワードである。「仏性義」で『涅槃経』を引用して説明していたように、凡夫・菩薩・仏に共通する

理性のところで同体が成立するが、用としては縁起して生死や涅槃、凡夫や菩薩仏、涅槃も方便や性浄に展開する。このような展開は「八識義」では「随縁」（同、五三〇頁中）と言う。「真如随縁」という四字成句は有名であるが、それは慧遠の体用思想では明確に言いうる。それと同時に「仏性義」で理性を説明していた時に述べた「廃縁」とか、「無縁」の世界も無視できない。これは伝統的な成句では「真如凝然」の世界である。慧遠の体用論はこの真如凝然の事実と真如随縁の現実との間を往復するところに特色がある。そしてこの体用論をベースにした具体的な実践が次に示される真妄論なのである。縁起は慧遠の体用論であり、認識論であり、依持は彼の真妄論であり、実践論である。

(三) 真妄論

慧遠の真妄論については『大乗義章』「八識義」が中心的なテキストとなる。「八識義」の冒頭で「八識の義は『楞伽経』に出る。故に彼の経の中に〈大慧は仏に白う、「世尊よ、八種識を立てざるや」、仏言く、「建立す」、と〉」（大正蔵四四、五二四頁中）とあり、「八識義」が『楞伽経』に依拠すると明言する。今の一文は四巻『楞伽経』巻二（大正蔵一六、四九六頁上）に出る。(7) 四巻『楞伽経』にも、十巻『楞伽経』にも第八アーラヤ識を中心とした心識説が出ており、唯識思想と如来蔵思想が融合した内容になっている。

ただ「八識義」の内容が『大乗起信論』と真諦三蔵訳の『摂大乗論』に主として依拠していることが明らかである。特に前者が中心で、後者はその裏方的な役割を演じている。慧遠の門下が加筆した可能性もあろう。この「八識義」の真妄論が慧遠教学の基礎であり、根幹と見てよい。

『楞伽経』といえば、彼は『大乗起信論義疏』の冒頭で、「楞伽経に依りて『起信論』一巻を造出せり」（大正蔵四四、一七六頁上）と明言することは有名である。慧遠より少し先輩の曇延（五一六〜五八八）の『起信論疏』では

一切『楞伽経』に言及せず、もっぱら真諦三蔵が訳出した『摂大乗論』および同論世親釈を依用して注釈する。『起信論』の成立に関しては別に論じたので、それらの論考を参照してもらいたい。(8)

さて、「八識義」の真妄論を概観する。冒頭で八識を定義する。八識を六識と第七識、第八識の三層構造で示す。六識については問題ない。第七阿陀那識と第八阿梨耶識については丁寧にそれぞれ八種類の類語を並べる。第七阿陀那識については無明識・業識・転識・現識・智識・相続識・妄識・執識である。これらの中で妄識が代表的な呼称になる。妄識は六識をも含むことも多い。このなかで無明識から相続識までの六識名は『起信論』の三細六麁と五意から着想を得たものであることは一目瞭然であり、慧遠の妄識の形成が『起信論』に依拠する面が大きい。第八阿梨耶識は蔵識・聖識・第一義識・浄識・真識・真如識・家識・本識の八種である。これらのうち蔵識と第一義識は『楞伽経』に依り、浄識は『勝鬘経』に拠るというが、真如識は『起信論』に拠るとし、代表的な呼称が真識となるので、ここでも『起信論』の重みが感じられる。

さて、「八識義」は『起信論』と『摂大乗論』を主たる典拠として、十門分別が論じられる。ここでは依持の面が重要である。「真妄依持第五」の内容は真妄相対して依持を説く面と真妄共相識において依持を説く内容に二分される。ここでは『起信論』は引用されず、相対の内容は『勝鬘経』『楞伽経』『菩薩持地経』等により、また共相識の面は『十地経論』が引用され、『起信論』や『摂大乗論』には言及が無い。

真妄相対の依持はまた真妄相対の依持と唯だ妄識のみの場合と、唯だ真識のみの場合の三門に分けて論じている。第一の真妄相対では次のように述べる。

真妄相対の依持は如何ん。前の七妄識は情に有りて体は無し。起こること必ず真に託す。之を名づけて依と為す。故に『勝鬘』に云く、〈生死の二法は如来蔵に依る〉と。『持地経』にも亦た云わく、〈十二因縁は皆な一心に依る〉と。第八の真心は相は隠れ、性は実なり。能く妄の本と為り、妄を住持す、故に説いて持と為す。故に『勝鬘』に云く、〈若し蔵識無ければ、七法は住せず、苦を種え涅槃を楽求することを得ず〉と。

此れは是れ真妄依持の義なり。

真妄相対依持如何。前七妄識情有体無。起必託真。名之為依。故勝鬘云、生死二法依如来蔵。地持経亦云、十二因縁皆依一心。第八真心相隠性実。能為妄本、住持於妄、故説為持。故勝鬘云、若無蔵識、七法不住、不得種苦楽求涅槃。此是真妄依持義也。（大正蔵四四、五三二頁下）

妄識が真識に依り、真識が妄識を持する構造が示される。先の体用論からすれば、真妄論は一方では必ず真妄和合を説くがそれは体用論の裏付けに拠る。体用論と別な真妄論の機能はこの真妄のけじめを付ける、真妄の本末のあり方にある。これは慧遠の教学の実践論となっている。第二に唯だ妄心の中での依持は六識と第七阿陀那識との依持関係を示し、第三に唯だ真心の中だけの依持は先ほどの体用論が出ており、体と用が依持の関係を結ぶと言う。

では、真妄共相識での依持はいかに示されているであろうか。

次に真妄共相の識の中に就いて、本末相対して、以って依持を弁ず。真と痴と合して共に本識と為る。本に依って共に阿陀那識を起こし、本に依って共に六種の生識を起こす。此の分の中に於いて本識を本と為し、余の二を末と為す。末の生ずるは本に依れば之を名づけて依と為し、本能く末を持し、流注して断ぜざるを、之を説いて持と為す。

次就真妄共相識中、本末相対、以弁依持。真与痴合共為本識。依本共起阿陀那識、依本共起六種生識。於此分中本識為本、余二為末。末生依本名之為依。本能持末、流注不断、説之為持。（同、五三三頁中）

この一節は「真妄熏習第六」の真妄共相識の中で熏習を論じるところと全く一致した説明であり、熏習の項では明らかに『摂大乗論』に拠るとしている。[9] 真と痴とが本識の中で合体していることは『起信論』の「不生不滅と生滅と和合して一に非ず、異に非ざるを名づけて阿梨耶識と為す」という一文を根拠にした真妄和合論と重なる。しかし次には真妄分離の立場、真妄相対の立場での依持、真と妄との本末を付けた依持の関係を示す。

依持という関係論は、真妄が相対して、真と妄とが本末関係を明確にするというところに主眼がある点では、同体観の強い体用論中心の縁起説とは異なる面を見なくてはならない。真妄でいえば依持論は真妄分離に主眼があり、縁起論は真妄和合に力点があると言えよう。

以上、縁起と依持を体用論と真妄論で見て来たが、前にも言ったように、慧遠教学で認識的には体用論、実践的には真妄論がそれぞれ中心となって展開している。それでは慧遠の『維摩義記』の「入不二法門」を見る前に『大乗義章』「不二法門義」を一覧しよう。

(四)「入不二門義」の考察

「入不二門義」は「名を釈す」第一、「相を弁ずる」第二、「説に約して異を分かつ」第三の三門分別からなる。今は第二門を中心に見る。第二門の科文は次のようになっている。

第一遣相門(相を遣るの門)

一就妄情所取法中相対分二。翻除彼二故名為不二。①

二情実相対以別其二。翻対此二名為不二。②

三唯就実離相平等名為不二。③

第二融相門(相を融ずるの門)

一就妄情所起法中、義別分二、二法同体名為不二。④

二真妄両別、名之為二、相依不離名為不二。⑤

三就真中義別分二。二法同体。名為不二。

一直就真体随義分二、如来蔵中具過無量恒沙仏法、彼法同体名為不二。⑥

二就真中体用分二。如依真心縁起集成生死涅槃。用不離体。体用虚融。⑦

三就真体所起法中、相別分二、……彼二同依一仏性体名為不二。⑧四就真性所起法中。相別分二。如依仏性縁起集成一切行徳。徳別名二。於彼徳中。門別相即名為不二。⑨

大きくは二相を遣る形での不二の説き方と二相を融ずる形での不二があるとする。妄情等の用語は妄であり、実を含めて真体・真性なども真に括られるので、全体が真妄論である。また特に融相門のところでは同体・縁起・体用とあり、縁起論や体用論であることが分かる。すなわち真妄論と体用論が交差する形で議論が展開する。

さて、具体的に『維摩経』との対応を示せば、遣相門の三項の中で①の例としては「入不二法門品」の文殊菩薩までの三十二菩薩の中で第二徳守菩薩の我と我所との不二が例として引かれ、②には第三十一楽実菩薩の実と不実の不二が配される。③には維摩居士の沈黙が配当されている。

次に融相門の⑤には第十六電天菩薩の明と無明の二の不二が配当される。融相門の第四は四門に分けられ、その第一門⑥には第二十一深慧菩薩の空・無相・無作の不二が当てられ、第四門には第二十二寂根菩薩の仏法僧の不二が配される。他に④⑦⑧等では『涅槃経』等が不二の経文として引用されている。

三　『維摩義記』の不二法門と真妄論

慧遠の著作の前後関係については決めることが難しい。各著作に『大乗義章』への言及があるから、『大乗義章』は最初期の著作であるとも断定できない。『維摩義記』の撰述年代は不明である。

この小論では『維摩義記』全篇の検討はしていない。[10] 今回は「不二法門品」の注釈部分だけの検討に終わった。ここでは特に真妄論が出ている第五善宿菩薩の動と念の不二を語る法門と、第十一浄解菩薩の有為と無為との不二を語る一段の二箇所を引用し、検討しよう。

では、『大乗義章』「八識義」に言及する第五から先ず引用する。

第五人の中、初に〈善宿曰〉とは、人を標して説を別つ。下に所説を明す。〈動念為二〉とは反て二相を挙ぐ。心識に八有り。相は従て三と為す。一には分別事識。六識心を謂う。二には是れ妄識。第七識を謂う。三には是れ真識。第八識を謂う。此の三は彼の『八識章』の中に具に広く分別するが如し。彼の妄識の中、麁細同じからず。義を別するに六重あり。一には是れ根本不覚知心なり。二には是れ業識なり。前の無明の不覚に依りて、妄念忽然として動ず。動ずるが故に業と名く。三には是れ転識なり。前の妄念に依りて、心相漸く麁にして、転じて外境を起すが故に名けて転と為す。四には現識なり。前の起る所に依り、虚浪の境界、応に自心を現ずべし。夢の所起の如し。一切の境界は夢心に現ずるが故に名けて現と為す。五には是れ智識なり。己が自心の所現の法の中に於て、違順染浄等の別を分別す。智解に似たるが故に智識と名く。六には相続識なり。『論』の中には、亦た不断識とも名く。妄境は心を牽く。心は妄境に随い相い乗る。断ぜざること海の波浪の如し。不断識と名く。又た能く事識の業果を持ち、断絶せざらしむ。亦た不断と名く。此の六の差別は『論』に具に弁ずるが如し。今、〈是動〉と言うは、是れ彼の業識妄動の心なり。〈是念〉と言うは、是れ彼の転識、乃至、不断なり。根本無明不覚知の心は未だ分別有らず。所以に挙げず。下に此の二を翻じて以て不二を明す。二相双べ遣るを不二と為す。先に弁じ後に結す。弁じる中に、〈不動則無念〉とは、情の分斉に於て、動に依りて念を起す、真に於ては常寂にして、業動本より無し。動ずること無きを以ての故に、念心生ぜざるを〈無念〉と道言う。〈無分別〉とは、妄識の中の動念の心無きが故に六種の分別事識も亦た無きを無分別と名く。此れ〈不二〉を解す。〈通達此二（本文では者）〉とは、其の入の義を彰す。〈是為〉の下は結なり。

第五人中、初善宿曰、標人別説。下明所説。動念為二、反挙二相。心識有八。相従為三。一分別事識。謂六識心。二是妄識。謂第七識。三是真識。謂第八識。此三如彼八識章中具広分別。彼妄識中、麁細不同。義別

六重。一是根本不覚知心。謂無明地。二是業識。依前無明不覚。妄念忽然而動。動故名業。三是転識。依前妄念、心相漸麁、転起外境故名為転。四者現識。依前所起、虚浪境界、応現自心。如夢所起。一切境界現於夢心故名為現。五是智識。於己自心所現法中、分別違順染浄等別。似於智解故名智識。六相続識。論中亦名不断識矣。妄境牽心。心随妄境相乗。不断如海波浪。名不断識。又能持於事識業果、令不断絶。亦名不断。此六差別如論具弁。今言是動、是彼業識妄動之心。言是念者、是彼転識乃至不断。根本無明不覚知心未有分別。所以不挙。下翻此二以明不二。二相双遣為不二矣。先弁後結。弁中、不動則無念者、於情分斉、依動起念、於真常寂、業動本無。以無動故、念心不生道言無念。無分別者、無妄識中動念心故六種分別事識亦無名無分別。此解不二。通達此二、彰其入義。是為下結。（大正蔵三八、四九三頁下～四九四頁上）

心の動揺と一念、すなわち散乱の心と禅定の心に解釈に八識義を絡めた解釈である。傍線のように『大乗義章』「八識義」を想定している。またさらに二つ傍線は『起信論』の依用を示した。吉蔵よりも丁寧な解釈である。

次に第十一浄解菩薩の法門の注釈を引用する。

第十一の中、初に〈浄解曰〉とは、人を標して説を別す。下は所説を彰す。〈為無為二〉とは、反て二相を挙ぐ。〈有為〉と言うは、解するに両義有り。一には法外の四相に就て以て釈す。〈為〉の言は作なり。法外の四相は能く所作有るが故に有為と曰う。生能く法を生じ、乃至、滅能く諸法を滅するが故なり。二には法体の四相に就いて以て釈す。四相集起するを之を名けて為と曰う。色等の諸法は皆な此れ有為なるが故に〈有為〉と曰う。此の二に翻離するを名けて〈無為〉と曰う。何の法か是なるや。汎く解するに三有り。一には色に就て説く。生死の色は是れ其の〈有為〉にして、諸仏の常色、乃至、仏性真常の色等を名けて〈無為〉と曰う。二には心に就いて説く。妄心は〈有為〉にして、諸仏の常心、乃至、八識仏性の心等を名けて〈無為〉と曰う。第三には非色心に約就して説く。『毘曇』の中に弁ずる所の如し。十四不相応行を名けて

〈有為〉と曰う。諸（論？）に明かす、四相、名字句等、是れ十四なり。虚空、数法、及び非数滅、乃至、真如、第一義空は通じて摂するに悉く是れ非色心の中の〈無為〉の法なり。汎く論ずること是の如し。今、心に就て説く。妄想の心の生滅流注するを名けて〈有為〉と曰う。真心常寂なるが故に〈無為〉と曰う。下は此の二に反するを以て不二を明す。此の門の中に於て、妄を遣りて唯だ真なるを名けて不二と為す。先に弁じ後に結す。弁ずる中、〈若離一切数〉とは、妄を遣るを明すなり。妄心の中に於て、諸の心心法、各各異別なるを〈一切数〉と名く。想受等を謂う。実を証して反て望むるに、従来此無し。是の故に〈離一切数〉と名くるなり。〈即心如空〉とは真を澄（証？）するを明すなり。真心の体は性、虚空の如し。心外に諸数の別有ること無し。妄を去て唯だ真なるが故に心は空の如くなり。妄有りて真に対す、之を名けて二と為す。妄を離れて唯だ真なれば、真は即ち対を絶するが故に不二と曰う。今、此の言に因りて、諸心の有数無数を明す。心に三重有るは、義上に弁ずるが如し。一には事識心なり。二には妄識心なり。三には真識心なり。此の三重の中、初の六事識は一向に有数なり。想受行等、心王と同く一時に在りと雖も、作用別なるが故なり。第八真心は一向に無数なり。諸法は同体にして虚空の如くなるが故なり。第七識の中に麁細の六重あり。已に上に弁ずるが如し。是の無明識より乃至相続まで此の六重の中、根本の四重の心識は微細なり。諸の心心法は未だ曾て別に起らず。別相は得難ければ、数有りと説かず。無数を以ての故に、『論』の中に名けて不相応染と為す。不相応とは、『論』に自ら釈して言く、「即心の不覚は常に別異無きを不相応と名く」と。後の両重は、心麁にして用は別なり。別相は得べければ、諸数有りと説く。数有るを以ての故に、『論』の中に名けて心相応染と為す。相応言うは、『論』に自ら釈して言く、「心も異、念も異にして、同じく知り、同く縁ずるが故に相応と号す」と。心は是れ心王にして、念は是れ心法なり。此の二に同く縁ずるが故に相応と曰う。細実は此の如し。然るに、今、此の中、総相に之を分てば、妄中には数を説き、真中には弁ぜず。此れ不二を解す。〈以清浄慧無所礙〉とは、其の人の義を釈す。真を証して妄を降（除？）すを〈清浄

慧〉と名く。妄の纒うところと為らざるを〈無所礙〉と名く。此の徳の成ずる時を〈入不二〉と名く。〈是為〉の下は結なり。

第十一中初浄解曰。標人別説。下彰所説。為無為二反挙二相。言有為者解有両義。一就法外四相以釈。為之言作。法外四相能有所作故曰有為。生能生法乃至滅能滅諸法故。二就法体四相以釈。四相集起名之曰為。色等諸法皆此有為故曰有為。翻離此二名曰無為。何法是乎。汎解有三。一就色説。生死之色是其有為。諸仏常色乃至仏性真常色等名曰無為。二就心説。妄心有為、諸仏常心乃至八識仏性心等名曰無為。第三約就非色心説。如毘曇中所弁。十四不相応行名曰有為。諸明、四相名字句等是十四也。虚空数法及非数滅乃至真如第一義空、通摂悉是非色心中無為法也。汎論如是。今就心説。妄想之心生滅流注名曰有為。真心常寂故曰無為。下反此二以明不二。於此門中遣妄唯真名為不二。先弁後結。弁中若離一切数者。明遣妄也。於妄心中諸心心法各各異別名一切数。謂想受等。証実反望、従来無此。是故名離一切数矣。即心如空明澄（証？）真也。真心之体性如虚空。心外無有諸数之別。去妄唯真故心如空。有妄対真名之為二。離妄唯真真即絶対故曰不二。今因此言明諸心有数無数。心有三重義如上弁。一事識心。二妄識心。三真識心。此三重中初六事識一向有数。想受行等雖与心王同在一時。作用別故。第八真心一向無数。諸法同体如虚空故。第七識中麁細六重。已如上弁。是無明識乃至相続。此六重中根本四重心識微細。諸心心法未曾別起。別相難得不説有数。以無数故論中名為不相応染。不相応者論自釈言。即心不覚常無別異名不相応。後之両重心麁用別。別相可得説有諸数。以有数故論中名為心相応染。言相応者論自釈言。心異念異同知同縁故号相応。心是心王念是心法。此二同縁故曰相応。細実如此。然今此中総相分之。妄中説数真中不弁。此解不二。以清浄慧無所礙者。釈其人義。証真降（除？）妄名清浄慧。不為妄纏名無所礙。此徳成時名入不二。是為下結。（大正蔵三八、四九四頁下～四九五頁上）

吉蔵が『毘曇』と『成実』に言及したに留まる（大正蔵三八、九七六頁中）のに対して、慧遠の注釈は『大乗義

章』の「三有為義」や「三無為義」とも関連する注釈である。最初の傍線部分は経文の「心は虚空の如し」について真妄論で弁じたものである。真妄相対する面もあるが、唯真は絶対であり、そこでは無妄であるところを空とも言い、不二とも称する。二番目の傍線は『起信論』の六染心を用いて、特に妄心の心所の浅深を論じた。深い妄心の心所は即心の不覚とも言われるように微細であり、意識と心所とのように能所で認識できるものではない。ここでも前の第五菩薩の注釈と同様に真妄論で注釈していることが知られる。その点を吉蔵は批判する。

四　吉蔵の『維摩経義疏』の不二解釈

吉蔵の『維摩経義疏』は先ず『注維摩経』から鳩摩羅什や僧肇の解釈を多く引用することが特色である。その点は慧遠がただ「什公」「肇公」、或いは道生のことを「生公」と一回だけ言及する（大正蔵三八、四五一頁上）に留まり、彼らの注釈はほとんど引用しないのと異なる。吉蔵はまた慧遠の『維摩義記』を全篇で数回引用し、ある場合には批判するが、この「入不二法門品」釈でも、単なる言及一回と、批判的な引用一回が存在するので、慧遠の注釈と吉蔵の言及や批判を対照してみよう。

先ず第十四現見菩薩の尽と不尽との不二の法門の注釈である。傍線を付けて言及の関係が分かるようにする。

慧遠『維摩義記』

第十四の中、初に〈現見曰〉とは、人を標して説を別す。下は所説を彰す。〈尽不尽二〉とは、反て二相を立つ。妄の息むを〈尽〉と名け、真徳常住なるを名けて〈不尽〉と為す。下は此の二を翻じて以て不二を明す。二相双べて遣るを不二と為すなり。先に弁じ後に結す。弁の中に〈法若究竟尽〉とは、前の尽を牒挙して、無常生滅の尽を簡異するが故に〈究竟〉と云う。〈若不尽〉とは前の不尽を牒す。〈皆無尽〉とは、前の二は皆な空なり。空理の常住なるが故に〈無尽〉と曰う。又た空理に於て、法の除くべき無きを亦た〈無

尽〉と名く。〈無尽相即是空〉と言うは、其の体を指斥す。上来より此に至りて相を破して如に入る。〈空則無有尽不尽〉とは、実は相を離るるを明す。此れ不二を解す。〈如是入者〉とは、其の入の義を彰す。〈是為〉の下は結なり。

第十四中、初現見曰、標人別説。下彰所説。尽不尽二、反立二相。妄息名尽、真徳常住名為不尽。下翻此二以明不二。二相双遣為不二矣。先弁後結。弁中法若究竟尽者、牒挙前尽、簡異無常生滅之尽故云究竟。若不尽者、牒前不尽。皆無尽者、前二皆空。空理常住故曰無尽。又於空理、無法可除亦名無尽。言無尽相即是空者、指斥其体。上来至此破相入如。空則無有尽不尽者、明実離相。此解不二。如是入者、彰其入義。是為下結。（大正蔵三八、四九五頁中～下）

慧遠の注釈はここでも真妄論に拠る。妄心の息むを尽とし、真心の徳性を常住不尽とする。慧遠としては極自然な注釈である。

吉蔵『維摩経義疏』

〈現見菩薩曰。「尽と不尽とを二と為す」〉とは、有人の言く、「忘の息むを尽と為し、真得（徳?）の常住なるを不尽と名く」と。什公の云わく、「無常は是れ空の初門なり。法を破すること尽きざるを名けて不尽と為す。畢竟空にして法を破し尽すを名けて尽と為す」（大正蔵三八、三九七頁下一六行）と。肇公の云わく、「有為虚偽の法は無常なるが故に尽と名く。実相無為の道は常住なるが故に不尽なり」（同、同頁二〇行）と。〈「法にして若し究竟して尽き、若しくは尽きず、皆な是れ尽相無し、無尽の相は即ち是れ空なり、空なれば則ち尽・不尽の相有ること無し。是の如く入る者は、是を不二法門に入ると為す」〉とは、前に依りて通ぜば、〈究竟して尽き〉とは上の尽の義を牒し、無常生滅の尽に簡異するが故に〈究竟〉と云う。〈若しくは尽きず〉とは前の不尽を牒す。即ち真常なり。〈皆な尽無し〉とは、前二は並に空なり。空理は常住なるが故に無尽と云う。亦た空理の法として除くべきもの無きを亦た空尽と名く。肇公の釈に依らば、「若し尽を以

て尽と為し、不尽を以て不尽と為さば皆な是れ二なり。若し能く尽と不尽との不尽なる相を悟らば、則ち一空なる不二法門に入るなり」（大正蔵三八、三九七頁下二三行）と。

現見菩薩曰。尽不尽為二、有人言、忘息為尽、真得（徳？）常住名不尽。什公云、無常是空初門。破法不尽名為不尽。畢竟空破法尽名為尽。肇公云、有為虚偽法無常故名尽。実相無為道常住故不尽。法若究竟尽、若不尽、皆是無尽相、無尽相即是空、空則無有尽不尽相。如是入者、是為入不二法門。依前通者、究竟尽牒上尽義。簡異無常生滅之尽故云究竟。若不尽者牒前不尽。即真常也。皆無尽者、前二並空。空理常住故云無尽。亦空理無法可除亦名空尽。依肇公釈者、若以尽為尽、以不尽為不尽者皆是二也。若能悟尽不尽不尽相者、則入一空不二法門也。（同、九七六頁中下）

吉蔵はここでは慧遠の注釈への言及に留めて、批判はしていない。鳩摩羅什や僧肇の注釈に任せている面が強い。吉蔵自身の言葉としては空理が不尽であるということが目立つぐらいである。

次に第十六電天菩薩の明と無明の不二の法門についての両者の注釈を引用し、言及箇所を傍線で示す。

慧遠『維摩義記』

第十六の中、初に〈電天曰〉とは、人を標して説を別す。下は所説を彰す。〈明無明二〉とは、返て二相を挙ぐ。分別するに二有り。一には相に随いて説く。闇惑の心、縁じて了ぜざるを名けて〈無明〉と曰う。智を縁じて顕了なる、之を説いて〈明〉と為す。二には心に約して説く。妄心の性闇なれば、設い縁有りて解するも亦た是れ〈無明〉なり。人の夢の中に、分別の性有りと雖も是れ昏睡なるが如し。亦た楽受の性は是れ行苦なるが如し。真心の性の照す、之を説いて〈明〉と為す。乃至、凡時の性浄の心も亦た説いて〈明〉と為す。今は後の門に依る。下は此の二を翻じて以て不二を明す。此の門の中に於て、真と妄と同体なるを以て不二と為す。先に弁じ後に結す。〈無明即是明〉と言うは、妄は即ち真なりと会す。妄心の体は実に即ち是れ真心なるが故に無明の性は即ち是れ明なり。昏睡の体は即ち是れ報心なるが如し。此の句は正しく不

三（二?）の義を顕し竟りぬ。〈明亦不可取〉遵言うは、真は妄に異るを簡ぶ。何が故に簡を須いるや。人、是れ明と聞いて、取て縁治と同くす。此の見を遮せんが為の故に是の明は取りて同く縁じて之を治すべからずと説く。〈明名（経典では亦とある）不可取離一切数〉とは、前の取りて縁じて治し亘きを釈す。之（無の字か）明は是れ妄心の辺にして慧数の所摂なり。令（今）、明と言うは、是れ真心の体、真心平等にして性は虚空の一切の数を離るるが如し。是の故に取りて同く縁じて治すべからず。亦た是の中の二相双べて遣るを以て不二と為すべし。〈無明性即是明〉と言うは、無明の相を遣る。無明の実性は即ち明なるが故に一向に取るべからず。〈離一切数〉とは、其の明の相を遣る。二相倶に泯ずるを名けて不二と為す。此れ不二を解す。〈於其中等無二〉言うとは、其の入の義を釈す。〈是為〉の下は結なり。

第十六中、初電天曰、標人別説。下彰所説。明無明二、返挙二相。分別有二。一随相説。闇惑之心、縁而不了名曰無明。縁智顕了、説之為明。二約心説。妄心性闇、設有縁解亦是無明。如人夢中、雖有分別性是昏睡。亦如楽受性是行苦。真心性照、説之為明。乃至凡時性浄之心亦説為明。今依後門。下翻此二以明不二。於此門中、真妄同体以為不二。先弁後結。言無明即是明者、会妄即真。妄心体実即是真心故無明性即是明也。如昏睡体即是報心。此句正顕不三（二?）義竟。遵言明亦不可取者、簡真異妄。何故須簡。人聞是明、取同縁治。為遮此見故説是明不可取同縁治之。明名不可取離一切数、釈前亘取縁治。之明是妄心辺慧数所摂。令（今）言明者、是真心体、真心平等性如虚空離一切数。是故不可取同縁治。亦可是中二相双遣以為不二。言無明性即是明者、遣無明相。無明実性即明故不可一向取。離一切数、遣其明相。二相倶泯名為不二。此解不二。言於其中等無二者、釈其入義。是為下結。（同、四九五頁下～四九六頁上）

吉蔵『維摩経義疏』

〈電天菩薩曰わく、「明と無明とを二と為す。無明の実性は即ち是れ明なり。明も亦た取るべからず、一切の数を離る。其の中に於て平等無二なる者は、是を不二法門に入ると為す」〉とは、十地師の云わく、「真と妄

と同体にして、妄を会して真を成ずるが故に不二と云う。水を動じて波を成ずるが如し。波と水とは同体にして還て波を息めば水を成ずるを名けて不二と為す」と。今、謂わく、然らず、と。文に云わく、〈明も亦た取るべからず〉と。則ち是れ両つながら捨す。会成には非ず。若し無明の実性を了悟せば即ち是れ明を捨(為?)すが故に不二と云う。若し明と無明とを見れば便ち是れ無明なり。故に知りぬ、明も亦た取るべからざるなり。

電天菩薩曰、明無明為二。無明実性即是明。明亦不可取、離一切数。於其中平等無二者、是為入不二法門、十地師云、真妄同体、会妄成真故云不二。如動水成波。波与水同体還息波成水名為不二。今謂不然。文云、明亦不可取。則是両捨。非会成。若了悟無明実性即是捨(為?)明故云不二。若見明無明便是無明。故知、明亦不可取也。(同、九七六頁下)

ここでは吉蔵は慧遠の真妄論からの明と無明の不二を真妄同体とし、また妄を真に会すことを不二とする解釈を明確に否定する。吉蔵自身は無明はもちろん、明ですら取着してはならないとする。経文に忠実な注釈と言えよう。

五　吉蔵教学における不二と中道

前節で見たようにわずかな例であるが、吉蔵は慧遠の真妄論を中心とした『維摩義記』の注釈を批判していることを見た。吉蔵教学の中核である空観思想からすれば、慧遠教学の縁起説にしても、依持説にしても、また体用論にしても、真妄論にしても有的な色彩の強いものであり、まさに吉蔵が「有所得大乗」と連呼して批判する対象に相応しいと言えよう。

ただ慧遠教学が一貫しているのと比較すると、吉蔵教学はすでに平井俊榮、奥野光賢両博士[11]によって論じられ

ているように、吉蔵の人生は会稽嘉祥寺時代・揚州慧日道場時代、そして長安日厳寺時代と三期に分けられ、彼の教学形成もそれぞれの時代を反映していると考えるのが妥当であろう。ただ吉蔵教学の思想史的展開の様相はまだ明らかにされてはいない面が多い。

彼は『維摩経義疏』の冒頭で次のように言う。

余は夫れ開皇の末を以って、身疾に因る。自ら玄章を著す。仁寿の終りに、命を奉じて文疏を撰す。辞に闊略有り、二本不同を致す。

余以夫開皇之末、因於身疾。自著玄章。仁寿之終、奉命撰於文疏。辞有闊略、致二本不同。（大正蔵三八、九〇八頁下）

この一文と『浄名玄論』冒頭の一文（大正蔵三八、八五三頁上）に拠り、吉蔵が晋王、後の煬帝に随って長安の日厳寺に入ってからの最初の著作が『浄名玄論』八巻であったと平井俊榮博士は述べる。[12] 先の『維摩経義疏』の一文の『玄章』とあるのが『浄名玄論』であるから、「闊略」二本は『維摩経義疏』と『維摩経略疏』であり、仁寿の終りとは六〇四年前後までには両書が成立していた。また「命を奉じて」とあるから、晋王は智顗に要請したのと同様に吉蔵にも『維摩経』注釈を命じたことが分かる。[13]

このようには吉蔵の長安時代のもの、いわば後半生の教学になるが、その特色の全容を明らかにすることは出来ない。中道についてはこの『維摩経義疏』「入不二法門品」釈段には用例が無く、他の品の注釈に数回出ており、二辺を離れる中道の伝統を守っている。[14]

さて『維摩経義疏』において「三門に不二を明かすは、『玄義』の内に具に以って之を釈す」（大正蔵三八、九七五頁中）とある。この『玄義』とは『浄名玄論』のことである。『浄名玄論』巻一[15]の冒頭では名題釈があり、その中がまた三項に開かれ、その第二門「名を立つる本を釈す」ところがまた十門に分けられ、その第一が「一には教を広く三と為す門」となっており、ここで盛んに不二が論じられる。ただ巻一では二回だけ中道への言及があ

り、不二と中道は積極的には関連付けられてはいない。しかし『浄名玄論』の全体での中道の用例は『維摩経義疏』における離二辺の中道以外のものもあるので、一覧してみよう。

①問、既同唱斯言、意云何異。答、非別有一物、以覆法身。亦非別有法身、隠乎胎内。若別有法身、在於胎内、其猶辟内有柱。我在色中、蓋是身見之流、何名中道仏性。（巻一、大正蔵三八、八五九頁中）

②問、入不二法門与三波若、三観、中、観、論、五仏性等諸法門何異。答、題云入不二法門含有三義。一不二教、次不二理、三不二観。拠能化為言、由不二理発不二観、由不二智説不二教。就所化弁者、藉不二教、悟不二理、生不二智也。不二理謂実相般若、不二観則観照般若、不二教則是文字波若。此三眼目異名、更無別体也。不二理則義相観、不二観謂心行観、不二教謂名字観。不二理即中道、不二観謂正観、不二教則名為論。但為仏印定故名不二経。菩薩所造名不二論。更無別体也。不二理即因仏性、不二観謂因因性、由不二境発不二智故是因因。但観智円満即是菩提、菩提無累即是涅槃。以此因果顕非因果即是正性。故五性不二理及不二観、既不立文字性故。不二教不摂之也。（巻一、同、八六二頁上中）

③諸法宛然実相則不累於有、不累於有故不常、不滞於無故非断、即中道也。（巻五、同、八八三頁中）

④不累於有故常著氷消、不滞於無故断無見滅。寂此諸辺故名中観。是以二諦中道、還発生二智中観。観二智中観還照二諦中道。（巻五、同、八六二頁中）

⑤又一切諸見凡有二種。一者有見、二者無見。般若破其有見、方便破其無見、則顕中道。（巻五、同、八八六頁中）

⑥問、大乗亦有仮名実法義不。答、二諦是仮名、不二為中道。則是実相故名実法。（巻五、同、八八九頁上）

⑦又先破定性有無故破其有見。今明因縁有無故破無見。欲示中道、明有無門。（巻六、同、八九三頁中）

⑧問、仁王云、唯仏一人居浄土。是何土耶。答、此中道第一義諦、名之為土。菩薩爾時登第一義山頂、与無明父母永別故独居浄土。下位之流未栖其中。（巻八、同、九〇六頁下）

⑨土雖無量、不出三種。一法身本土。二迹中明報応二土。法身本土即中道実相。此土非垢非浄、不生不滅、超百非、絶四句。不知何之目之、強歎美云浄土。（巻八、同、九〇七頁中）

これらの中で③④⑤⑦は一般的な二辺を離れる中道である。不二との関連では②の「不二の理は即ち中道」が目立つ。また⑥も「不二を中道と為す」とある。不二と中道を直接関連付ける唯一の用例である。その他の①の中道仏性、⑧の中道第一義諦浄土論、⑨の中道実相法身論などは吉蔵の他の著作などの用例と併せて検討すれば有益かもしれない。

これまでの吉蔵の不二と中道の用例を『維摩経義疏』と『浄名玄論』から検討した結果は、中道は二辺を離れる内容のものが多いことが分かった。不二と中道が結び付くものは『維摩経義疏』に一例が見出せた。しかし『維摩経義疏』「不二法門品」釈の段には一回も中道に言及しないことも確認された。また『浄名玄論』に出ていた「不二の理は即ち中道」の用例は無視できない。ただ慧遠は中道自体に言及しないから何とも言えないが、中道をよく連呼する吉蔵も『維摩経』「不二法門品」の不二思想にあまり中道を関連付けていないと断言しても過言ではないと思う。

六　まとめと課題

この小論では、慧遠と吉蔵に両者に『維摩経』に対する注釈書があり、吉蔵が慧遠のものを引用したり、批判していることから、その事実を確認した。それも「入不二法門品」釈段に限定してみた。私の中道への問題意識から、吉蔵には『維摩経』の不二にもっと中道を結び付ける解釈の存在を期待したが、それは否定的な結論であった。

しかし『維摩経義疏』と『浄名玄論』とを検討した結果、二辺を離れる中道は散見され、不二の理を中道とす

る用例も一例ずつ説かれていた。ただ中道自体は吉蔵においては「理」としてよりも、他に浄土や法身や仏性と関連付けた用例からも窺われるように、二諦とか二智なども含めて「教」に属するものとして認識されていたのであろう。

平井俊榮博士は体用と理教を吉蔵の基礎範疇として分析された。[16] 成実師たちが二諦を理とするのに対して、吉蔵の二諦は教であるところに特色がある。『三論玄義』の破邪の段の最後に大乗の二諦に関する邪義を掲げるが、二諦が一体であるとか、二体であるとか執する人々を批判する。[17] そして顕正の段では、『中論』は二諦が宗であり、そして二諦は中道であると明言する。[18] この言明から言えば、中道が不二と結び付くのは吉蔵の教学の形態からは出てこないと言えよう。

しかし、実際に吉蔵には不二中道の用例が『二諦義』や『中観論疏』に出ている。この四字成句を理と教の同居と考え、短絡に語義矛盾とする前に、平井博士の基礎範疇論を拳拳服膺して、不二と中道の関係を考えなおして見る必要を感じる。『般若経』に出る不二はインド哲学のように一元論になるはずはない。また吉蔵の用例と同様に湛然の『十不二門』なども将来の検討の課題とする。

慧遠と吉蔵の『維摩経』の注釈、それも「不二法門品」釈段だけを比較した結論を言えば、両者に共通しているのは体用論であるが、慧遠は真妄論を併せ持ち、吉蔵には理教論が重要であることの違いがあると言えよう。一箇所だけ明らかに慧遠釈を否定していた吉蔵の態度は、慧遠の真妄論を吉蔵の理教論、特に二諦論と八不中道論から批判していると判断してよい。

他に天台智顗の『維摩経』注釈書があり、一覧しただけでも「入不二法門品」釈段に中道を連呼しているが、これを慧遠と吉蔵のものと比較検討することも後の研究課題として残った。

なぜ晋王広、後の煬帝は智顗にも吉蔵にも『維摩経』の注釈を行うことを命じ、献上することを要請したのであろうか。私は北周武帝の破仏の原因になったという衛元嵩の平延大寺の世俗仏教[19]の主張と何らかの関係がある

のではないか、『維摩経』初品「仏国品」に煬帝は魅力を感じていたのではないか、との推測を抱いている。仏国とは何か、それは仏教からは単純に浄土思想と言い切れるかもしれないが、帝王の国家観と仏者の仏国観の相克は無いのか、問題になるところである。これも問題提起として小論を締め括る。

註

（1）地論宗や地論師の呼称については、拙論「地論師という呼称について」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』三十一号、一九七三年）を参照してほしい。
（2）曇鸞の最新の研究は石川琢道『曇鸞浄土教形成論――その思想的背景――』（法蔵館、二〇〇九年）である。
（3）拙著『華厳一乗思想の研究』（大東出版社、一九九一年、二〇〇三年第二版、四一～四二頁）参照。
（4）拙稿「法身有色説について」（『仏教学』3号、一九九七年）では、慧遠が有人として厳しく批判する「法身無色説」に対して、彼が強調する「法身有色説」の意義を論じた。この場合も無色説が破相宗、有色説が顕実宗に相当する。
（5）坂本幸男『大乗仏教の研究　坂本幸男論文集第二』（大東出版社、一九八〇年）所収「同体縁起思想の成立過程について、（一　法上の同時縁起説）（二　慧遠の同時同体縁起説）」などの論考を参照のこと。
（6）拙稿「慧遠の仏性縁起説」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』三十三号、一九七五年）参照。
（7）十巻『楞伽経』では巻四（大正蔵一六、五三八頁中）に同じ趣旨が出ているが、文句は四巻『楞伽経』が一致する。
（8）拙稿「浄影寺慧遠の起信論引用について」（『印度学仏教学研究』第四十九巻第一号、二〇〇〇年）、同「大乗起信論の再検討」（『聖厳博士古稀記念論集　東アジア仏教の諸問題』所収（山喜房佛書林、二〇〇一年）、同「吉蔵の大乗起信論引用について」（『印度学仏教学研究』第五十巻第一号、二〇〇一年）、同「真諦三蔵訳出経律論研究誌」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第六十一号、二〇〇三年）、同「起信論と起信論思想――浄影寺慧遠の事例を中心にして――」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第六十三号、二〇〇五年）、同「慧遠の大乗義章における起信論思想――論文の改変の事実をめぐって――」（『福井文雅博士古稀記念論集　アジア文化の思想と儀礼』所収（春秋社、二〇〇五年）、同「『大乗起信論』実叉難陀訳

（P本）の成立――いわゆる真諦訳（S本）諸注釈書を考慮する視点から――」（『多田孝正博士古稀記念論集　仏教と文化』所収（山喜房佛書林、二〇〇八年）等を参照。私は基本的には柏木弘雄氏の主張に同意する。すなわち、成立地がインドであれ、中国であれ、インド仏教の思想に通達した原則的にインド仏教者の手になるという意味で、インド成立説である。そして真諦三蔵は『起信論』に関わらないと思う。北方の中国で、慧遠が教学形成に入る二十代始め、五四〇年ごろには長安や洛陽には流布していたであろう。真諦三蔵が中国の南方に到着した梁の太清二年（五四八年）には既に中国の北地に存在していたと考える。

（9）『大乗義章』「八識義」の熏習の項は「次第六門明熏習義、於中有二、一就真妄別相識中以弁熏習、二就真妄共相識中以論熏習」（大正蔵四四、五三三頁中）とあり、第二の真妄共相識の熏習の冒頭では「次就真妄共相識中、以弁熏習、共相識者、仏性真心、与無明地、合為本識、名阿梨耶、依本変起阿陀那識執我之心、依本変起眼等六識及六根塵、義如上弁、今執此三明相熏習、如摂論説」（同、五三四頁下）とある。本文で引用した依持の真妄共相識の依持が『摂大乗論』の説の慧遠なりの把握であることが理解される。

（10）慧遠の『維摩義記』に関する先学の論考として橋本芳契「慧遠の維摩経義記について」（『印度学仏教学研究』第五巻一号〔通巻九号〕一九五七年）、菅野博史「浄影寺慧遠『維摩経義記』の研究――注釈の一特徴と分科――」（『東洋学術研究』二十三―二〔通巻一〇七号〕一九八四年）がある。また慧遠と吉蔵の両方の注釈を比較した論考に高野淳一「浄影寺慧遠と吉蔵の維摩経解釈をめぐって」（中嶋先生退休記念事業会編『中国の思想世界』所収、イズミヤ出版、二〇〇六年）がある。

（11）平井俊榮『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派――』（春秋社、一九七六年）と奥野光賢『仏性思想の展開――吉蔵を中心とした『法華論』受容史――』（大蔵出版、二〇〇二年）を参照。

（12）注（11）所引の平井前掲書、三七四頁参照。

（13）吉蔵の『維摩経略疏』は注釈書としての体裁に問題がある。これは「入不二法門品」だけでのことではあるが、第一菩薩の法自在の不二法門は独立した注釈を為しているが、第二の徳守から第三十一の楽実までは本文をずらっと引用し、注釈は続蔵経のテキスト巻五（影印本二九冊、一六七頁右下）でほんの十行ほどである。これはほとんど注釈書と言えない。真偽について課題があるのではないだろうか。

（14）『維摩経義疏』巻一玄談に「令遠離二辺、顕于中道」（大正蔵三八、九〇九頁上）、「仏国品釈」に「非有非無、即是中道」（同、九二五頁中）、「方便品釈」に「捨於二辺、悟入中道」（同、九三三頁下）、「弟子品釈」に「今離二辺、悟入中道」、「観衆生品釈」に「以真諦故非世、世諦故無不在、無在故非有、無不在故非無、即是中道義」（同、九七〇頁上）などと出ている。

（15）奥野光賢「吉蔵撰『浄名玄論』巻第一の註釈的研究」（『駒澤短期大学研究紀要』三十四号、二〇〇六年）を参照。因みに吉蔵のもう一つの『維摩経』関係文献である『維摩経遊意』について、奥野光賢「吉蔵撰『維摩経遊意』について――その割注をめぐって――」（『駒澤短期大学仏教論集』二号、一九九六年）と大西龍峯・奥野光賢共著「吉蔵撰『維摩経遊意』の註釈的研究」（『駒澤短期大学研究紀要』二十九号、二〇〇一年）とがある。

（16）平井俊榮博士前掲書（第二篇、第二章、第二節　吉蔵教学の基礎範疇　一　理教と体用の概念、四一九頁）参照。

（17）吉蔵『三論玄義』「三者即世所行、雖具知二諦、或言一体、或言二体、立二不成、復喪真俗也」（大正蔵四五、六頁上）とあることを参照。

（18）『三論玄義』「次論明中論、以二諦為宗」（大正蔵四五、一一頁上）、また「即二諦是中道、既以二諦為宗、即是中道為宗」（同、一一頁下）などを参照。

（19）道宣『広弘明集』巻七（大正蔵五二、一三二頁上）に出る。

＊謝辞　この小論を作成するに際し、同僚の奥野光賢先生からは多くの資料の提供を受け、貴重な意見を頂戴するなど大変お世話になった。一言、感謝の辞を述べ、御礼申しあげる。

天台の地論学受容と批判――『法華玄義』を中心として――

崔　箕　杓

一　序言

中国仏教史において五世紀初から六世紀末までの南北朝時代は、仏教教学が飛躍的に発展した時代である。鳩摩羅什（三四四～四一三、または三五〇～四〇九）が訳した『妙法蓮華経』『金剛経』『維摩経』『阿弥陀経』『(大・小品）般若経』『大智度論』『中論』『百論』『十二門論』『成実論』などの経論は、新たな教学研究の素材を提供し、教理に対する理解が深められる契機となった。また、南北朝の初期に訳出された『華厳経』『涅槃経』『十地経論』等も、教学の発展を牽引する原動力となる役割を果たしている。仏教界ではこれらの経典を研究する学派が次々と出現し、一方では経典の教説を総合し、会通しようとする努力もなされた。それは教相判釈という形で進められた。[1]

このような個別の経典に対する集中的な研究と、それらを全体的に会通しようとする努力が同時に行われた南北朝時代における成果の集約、それが天台教学であると言えよう。南北朝末期から隋代初期に活躍した天台大師智顗（五三八～五九七）は経論を総合した教理体系と修行体系を打ち立て、それによって独自の修行方法と戒律を持った教団である天台宗を樹立した。すなわち、天台宗とは南北時代を通じて行われた教理研究と禅修行とを融合して樹立された宗派と言いうる特徴を有している。これは南北朝時代に一世を風靡した地論・摂論・涅槃・成実等の学派がいち早く消滅、またはほかの宗派に吸収されたこととは異なるものである。

本稿が目的とするところは、このような特質を有する天台教学が形成される過程において、『十地経論』を中心とした地論学派がどのような影響を与えたのか、また天台宗では地論学をどのように認識したのかを考察することである。現在、地論宗の著述は多く伝えられてはいないため、このような考察の過程において地論学派の教説も推論が可能になると考えられる。

考察に先立ち、まず天台学の主要な文献とされる『法華玄義』『法華文句』『摩訶止観』の天台三大部と『維摩経玄疏』『維摩経文疏』『四教義』『四念処』に現れた地論学への言及を検索したところ、約四十件の記述が確認された。しかし、それらを全て扱うには無理があるので、本稿では『法華玄義』を中心として智顗が地論学者の見解をどのように受容し批判したのかを考察することとする。智顗が講説し、弟子の灌頂が筆受した『法華玄義』だけでも、地論学に関連した言及が二十件あり、その内容も様々であるため、考察の対象として適当であると考える。ただ、必要に応じてほかの文献も適宜参照している。また、天台三大部を注釈した天台宗第六祖荊渓湛然（七一一～七八二）の学説も参考にする。以上の文献を用いて、第一に教判説、第二に『法華経』に対する解釈、第三に地論学派に対する天台宗の評価、の三つの主題に分けて本稿を進めることとしたい。

二　教判説の受容と批判

（一）地論学者の教判説に対する批判

天台教学を論ずる際、必ずと言っていいほど言及されるのが五時八教の教判である。教判は仏教全体を理解するため必要とされる手段であるが、実際、それを確立する作業は至難である。厖大な経典を読破してその核心となる宗旨を把握し、さらに各種経典が互いにどのような関連を持っているのかを検討しなければならない。後学

の者たちは先師が提示した教判に従い、「善を行い悪を遠ざかれ」という『阿含経』の教えと「罪の性品は内にも、外にも、中間にもない」という『維摩経』の教説とを、はじめて矛盾なく理解できるのである。

主要な経典が訳され、さらに専門的な研究がなされた南北朝時代とは、こうした教判を確立するためには格好の時代であったと言えよう。智顗は当時の主な教判として南三北七（江南の三種の教判、江北の四種の教判）を挙げているが、江南の三種の教判は全てが頓教・漸教・不定教の範疇を用いたものである。江北の七種とは、①北地師の五時教、②菩提流支の半満教、③慧光の四宗判、④自軌の五宗教、⑤安廩の六宗、⑥北地禅師の二種大乗教、⑦北地禅師の一音説である。この中、菩提流支は『十地経論』を共同翻訳した人物であり、光統律師と呼ばれる慧光（四六八～五三七）は地論宗南道派の初祖である。彼の因縁・仮名・誑相・常宗の教判は、後代に少なからざる影響を与えたと評価される。護身寺に居住した自軌は地論宗北道派と推定される人物であり、耆闍寺の安廩（五〇七～五八三）もまた地論宗の学僧である。このように、智顗が挙げた十種の教判中、四種が地論宗関係のものであり、「北地禅師の一音説は菩提流支の一音教である」という解釈に従えば、四人五種の教判が地論宗のものであるということになる。このことから、地論学派は教判に大きな関心を持っており、また当時の教判は地論師の説の影響が大きかったことがわかる。しかし、彼らの教判は智顗の厳しい批判を受ける。批判の内容については先行研究に詳しいため、本稿では詳細を省略する。(2)

しかし、このような批判は一方で、智顗の地論宗の影響を反証したものとも見て取れることに留意しなければならない。先代の学者たちの教判と智顗の教判は大きな差があると思われる。例えば、化儀四教（頓・漸・秘密・不定）は名称や意味において当時の他の教判に現われるものとさほどかわりはないが、天台教判で実質的な意味を持つ五時と蔵・通・別・円教の化法四教の名称や内容は非常に革新的である。これに関連した問答を見てみたい。

問う。四教の意味と地論の人の四宗の意味は同じであるのか。答える。誰かが「四諦と四大とは同じである

か」と問えば、どのように答えるであろうか。四宗に依って四教を立てたのではない。……因縁宗と仮名宗は三蔵教の有門・空門と関連するが、毘勒門と非有非空門が抜けている。不真宗は（諸法が）幻のごとくであることを表しているので通教の有門に似ているが、ほかの三門は明かしていない。真宗は別教の有門と似ているが、やはりほかの三門は明かしていない。……円教の四門もそれら（四宗）は明かしていない。

問曰。四教義与地論人四宗義同不。答曰。若人問言四諦与四大同不、此云何答。今不依四宗立四教……彼因縁仮名両宗似此所明三蔵教有空二門相参、猶闕毘勒門及非有非空門也。彼不真宗明如幻化似与此通教有門相参、余三門彼所不明。彼真宗似与此別教有門相参、三門彼所不明。……円教四門彼所不明。（『維摩経玄疏』三、大正蔵三八、五三三中～下）

前後の文脈をみると、ここで言及される四教とは智顗が立てた蔵・通・別・円の化法四教であり、四宗とは因縁・仮名・不真・真宗のことを指し、地論の人とは浄影寺慧遠（五二三～五九二）であることがわかる。地論教学の大成者と評される慧遠は『大乗義章』の中で、立性宗（因縁宗）・破性宗（仮名宗）・破相宗（不真宗）・顕実宗（真宗）の四宗の教判を立てている。立性宗（因縁宗）とはアビダルマ、破性宗（仮名宗）とは『成実論』である。破相宗（不真宗）と顕実宗（真宗）は大乗の浅深の教説だとするが、前者は空思想を後者は如来蔵思想を指していると考えられる。そこで上述の引用文を見てみると、そこでは慧遠の四宗判を批判しつつ、「その数と名称は智顗の四教判と外見の上では似ているが、実際は異なっていること」を明かしているのである。

智顗が慧遠の四宗判を批判する論拠は以下の三点である。第一は、涅槃経の四宗不可説によらずに四悉檀を使っているので、話法において滞りが生じていること。第二は、アビダルマは有を見て得道するので因縁宗と呼べるが、『成実論』の三仮は世俗諦であり、これによっては得道できないので仮名宗と呼べず、空を見て得道するのであるから空宗と呼ぶのが妥当である。第三は、四宗判には抜け落ちた教説が多い。すなわち、蔵・通・別・円の四教にはそれぞれに有門・空門・亦有亦空門（毘勒門）・非有非空門があって、説法方式は全十六種である

が、それに対し、因縁宗は蔵教の有門、仮名宗は蔵教の空門に当たり、不真宗は通教の有門、真宗は別教の有門に類似しているだけである。故に、慧遠の四宗判は仏教の十六の教説方式の中で、十二種も不足しているのである。これらの点を指摘したのが先の引用文である。

慧遠は『大乗義章』の中で、先代の教判の三種を紹介した後、それを具体的に批判している。第一は晋の武都山の隠士であった劉虬が主張した頓漸二教と、その漸教を再び五時七階として分類した説であり、第二は誕公が主張した頓漸二教と漸教を再び不了教と了教に二分した説、そして、第三は菩提流支の一音説である。[3] この中、劉虬の説は智顗が挙げた南三北七中、北地師の三教五時説として批判されたものである。また、菩提流支の一音説も北地禅師の一音説として批判された。しかし、慧遠と智顗の非難内容を見ると、劉虬と菩提流支を批判する論点が相当異なっていることがわかる。『大乗義章』の撰述年代は不明であるが、智顗が『法華玄義』を講説したのが五九三年であるため、智顗が『大乗義章』を参考した可能性は十分にあると言える。しかし、『法華玄義』では慧遠による先代の教判に対する批判があまり扱われていない反面、慧遠の教判に対して智顗は厳しい批判を浴びせている。これらの状況を考えると、智顗は地論学者も含め南北朝時代の教判の大部分を参考にしているが、これらとは異なる独自の教判を樹立したと言えよう。

（二）地論学に対する天台の教判

智顗は地論学または地論学派が依拠した『十地経論』について教判を行っている。その最も代表的なものが「『十地経論』は別教と円教である」という直接的な言及である。

天親は二番の四悉檀を使って、『華厳経』を叙述する『地論』を著した。

天親用両番四悉檀、造地論通華厳。（『法華玄義』一下、大正蔵三三、六八九上。以下『法華玄義』からの引用は巻数と大正蔵の頁・段のみを記す）

別教で明かす観行には二種類ある。第一は二乗と共有しない説で、『華厳経』『十地論』『地持論』の九種戒定慧と『摂大乗論』とがそれである。

別教明観行有二種。一者不共二乗説、如華厳十地論地持九種戒定慧及摂大乗論等是也。（四下、七三二上）

前の引用文において、天親とはもちろん世親を言い、「二番の四悉檀」とは別教と円教の四悉檀を言う。悉檀とは、人々に仏法を伝えるための方法として、①世俗諦によるもの、②相手の善を増やすもの、③相手の悪を減らすもの、④第一義諦によるもの、の四つを言う。『華厳経』は成仏を目指して菩薩道を修める修行者だけに対した説法であるため別教であるが、円教も説かれている。また『十地論』も円教と別教を全部収めている論書である、というのが天台の教判である。

二つ目の引用文は、『十地経論』で説く観法は菩薩だけの観法なので別教に属する、との意である。『十地論』の観法が別教のものであるという根拠は、次の文章に見いだすことができる。

別教の四智中、三つは麁であり一つは妙である。……なぜならば地人は「中道は（窮極の）果報位に至って初めて現れる」と述べるからである。

別教四智、三麁一妙。……何者地人云。中道乃是果頭能顕初心。（三上、七〇九下）

四智とは①十信、②住・行・迴向（三十心）菩薩、③十地、④仏果の智慧を言うが、別教では前の三智はまだ荒く、最後の仏果に至って初めてその智が妙になるとの意味である。妙とは、互いに融即、融摂していることを意味する。修行の階位を説く時、十住から十行、十迴向そして十地の段階が互いに分離されていると説明するのが別教であり、互いに融即の関係にある（六即）と説明するのが円教である。また修行法においても、別教では次第三観や六波羅蜜の次第行を主張するが、円教では一心三観・不次第行を説くのが特徴である。たとえば、『華厳経』の「初発心時便成正覚」や『涅槃経』の「一心五行」がそれである。しかし、「地論師は空や仮（俗）に偏らない真空妙有の真理、すなわち諸法の中道実相は仏果に上って初めてわかるというので別教である」と判

定したのが上の引用文であった。

①地人は「初地で布施波羅蜜を修める。他の（波羅蜜）行は修めないというわけではないが、能力と分に従う」と述べる。布施波羅蜜を成就した初地ではあるが、上地には通じない。

如地人云。初地具足檀波羅蜜。於余非為不修、随力随分。檀満初地、不通上地。（九上、七八九上）

②地論師は「縁修は真修を現わす。真修が発する時には縁修は要らない」という。前の両智（一切智と道種智）は縁修で、後の智慧（一切種智）が発する時は真修である。「真修は一切法を具足するため他は要らない」というのがその意味である。

地論師云。縁修顕真修。真修発時不須縁修。前両智即是縁修、後智発時即是真修。真修具一切法不須余也。即是此義。（三下、七一四上）

③地人は「縁修が真修を現わして菩提が成就され大涅槃に達するに、それを方便浄涅槃とも呼べる」という。……これは別教で述べる仏陀の涅槃相である。

若地人云。縁修顕真修菩提果満成大涅槃、亦称為方便浄涅槃。……是別仏涅槃相也。（七下、七六八下）

引用文①は、六波羅蜜を次第に行うことと、修行階位が互いに相通していないことを述べている。この文章は『十地経論』巻三（大正蔵二六、一四二中）に現れるが、論師の話ではなく『華厳経』に説かれる内容であるので、経典の教説に対して別教として判じた例である。引用文②も、修行が次第に行われる例である。真諦を体得した智慧を一切智といい、俗諦（天台宗では仮諦という）を体得した智慧を道種智といい、真俗不二・三諦円融の中道実相を見る知慧を一切種智というのである。

真修と縁修とは地論宗で使われた用語で、真如の本体と相応して自然に修行が行われることが真修、真如の理致に基づいて作意的に修行することが縁修である。②で、智顗は真修を通じて一切種智を得、縁修は一切種智を得るための方便だと把握している。それなら、「縁修を通じて真修を現わす」とは次第三観であり、真理と階位

とが融摂しない別教であると言えよう。反面、「真修が発する時、縁修は要らない」とは一即一切で円教的教説である。故に、荊溪湛然はこれについて「円教に入る別教の教説（円入別）」と解釈している。[4]

涅槃を得る過程について述べている引用文③では、「縁修が真修を現わす」とは地前の縁修を行って初めて初地に上って真修が行われるという意味で、やはり次第的説法であるため別教として判定された例である。

そもそも、この真修と縁修の関係については、地論師たちの間、または地論師と他の学派との間に見解の相違があったようである。

これに対する解釈には二つがある。第一には「縁修が真修を顕わす」といい、第二には「縁修が滅すると真修は自ら顕れる」という。「真修が自ら顕れる」とは自生であり、「縁修によって真修が顕れる」とは他生である。……四句を以て智慧を求めても得ることはできない。

釈此有両家。一云。縁修顕真修。二云。縁修滅真自顕。真自顕是自生、由縁顕是他生。……四句求智不可得。

（『摩訶止観』六下、大正蔵四六、八二中～下）

この引用文は、正観を通じて無明を打破すると中道実相の智慧が現れることを述べている。この中で「縁修が真修を顕わす」という句に対し、日本の天台宗僧である慧澄癡空（一七七九～一八六二）は慧遠の『十地義記』に出る内容と言っているが、現在伝えられている続蔵経所収の『十地経論義記』にこの文章は見られない。『十地経論義記』全体十四巻中、現存するのは第八巻までであるため、散逸した六巻の中にこの句が含まれていた可能性もある。ただ、『維摩義記』に「性浄菩提は縁修に依持して現れる」[5]という文があって、これは「縁修が真修を顕わす」ということと同じ表現だと言えよう。それなら、「縁修が真修を顕わす」という他生論は地論宗南道派の学説であり、「真修が自ら顕れる」という自生論は北道派または摂論宗の学説である可能性がある。「縁修が滅すると真修は自ら顕れる」という一文を理解するために役立つのは、唐の華厳僧法蔵（六四三～七一二）が撰述した『密厳経疏』の中で「一切の煩悩がなくなった時には、まるで薪がなくなると火も消えるように縁修も滅す

る。このように縁修が滅した後に真修が円満になって初めて仏と呼べることになる」[6]という文章である。

他に、縁修と真修については次のような言及もある。

無作三昧を修めて真如実相を観ずると、縁修作仏とも言えず、真修作仏とも言えない。……そうならば縁修作仏を主張する北道とは異なる。南の大・小乗論師たちはほとんど縁修作仏を使う。また相州の南道で真修作仏を使って明かすこととも異なる。

次明修無作三昧観真如実相、不見縁修作仏、亦不見真修作仏。……爾豈同相列北道明義縁修作仏。南土大小乗師亦多用縁修作仏也。亦不同相州南道明義用真修作仏。(『維摩経玄疏』二、大正蔵三八、五二八下)

この引用文は成仏の原因が真修であるか縁修であるかという問題に対する議論であるが、地論宗北道派は縁修を、南道派は真修を成仏の原因として主張するのである。これらを総合すると、次のようにまとめることができる。「心を起こして作意的に修行する縁修は初地以前に行われる行法である。縁修を通じて初地に上ると仏性が顕れるのが成仏である」というのが北道派であり、「縁修を通じて初地に上ると真修が顕れ、この真修を行って初めて成仏できる」というのが南道派の見解である。反面、智顗はこの二つの主張を「思議的次元の方便的教説」と批判している。

三 『法華経』の解釈を巡る異見

『法華玄義』と『法華文句』が『妙法蓮華経』の注釈書として絶対的な権威を持った原因は智顗自身の優れた眼目にあるが、前時代の論師の見解を周知していたこともその原因の一つである。実際に智顗の『法華経』の講義には各宗派の多様な見解が紹介されており、その中には地論師のそれも多く含まれている。しかし、地論師の著作がほとんど現存していないため、それらの内容を確認することは困難である。智顗が『法華玄義』で紹介し

ている地論師の『法華経』に関する見解を挙げると次のようである。
①北地師は（『妙法蓮華経』の「妙」の字を解釈して）次のように述べる。「真理は三つではない。三つの教え（三乗）は荒く（麁）、三つではないのが妙である」と。しかし、これは意味は同じであるが表現が弱い。
北地師云。理則非三。三教為麁、非三之旨為妙。此意同而辞弱。（一下、六九一中）
②北地師は（十如是の中の）前の五つを方便、後の五つを真実といっているが、それは皆な主観的感想（人情）にすぎない。
又北地師以前五為権、後五為実、此皆人情耳。（二上、六九三下）
③成実論師と地論師たちは共般若を知っただけで、不共般若の意味は見なかった。中論師は不共般若を得ているが、共般若は失った。
成論地論師秖見共般若意、不見不共意。中論師得不共意、失共意。（五上、七三八上）
④北地師は一乗を以て（『法華経』の）体としているが、この言葉は広すぎて要点を表すことができない。一乗の言葉は方便と真実とに共通的に使われる。
北地師用一乗為体、此語奢漫未為簡要。一乗語通濫於権実。（八上、七七九上）
⑤ある人は「これを妙法蓮華というが、名を以て宗としたのである。妙法とは仏陀が得た根本的で真実の法性であり……」という。これは地師が述べた言葉で、第八識が窮極の果報という認識に基づいたものである。故に、「（第八識は）生死の根本」という『摂大乗論』の言葉を以てそれを破斥する。
又師云。此名妙法蓮華、即以名為宗。妙法是仏所得根本真実法性。……此是地師所用、扨八識是極果。今摂大乗破之、謂是生死根本。（九下、七九四下～七九五上）
引用文①は経典の中、『妙法蓮華経』だけに「妙」の名称が用いられている理由についてであり、「会三帰一を明かしているため妙である」という地論師の解釈を紹介したものである。②は、「方便品」の諸法実相に対する

説明の中、如是相・如是性などの十如是に対する地論師の解釈を批判したものである。

ところで、①と②の「北地師」について、日本の癡空は①の北地師を「北朝時代、河北地方の弘経師」と解釈しているが、湛然は②に対する注釈で「地師を破斥したものである」と述べているため、ここの北地師は地論師と判定した方が妥当であろう。

③は、円教の階位が妙であることを明かす部分において地論師を批判したものであり、④と⑤は『法華経』の体と用に対する地論師の見解を批判したものである。特に⑤は地論師の主な論題である八識説と関連している。これについては改めて言及することとしたい。

さて、これらの引用文を見ると、『妙法蓮華経』の理解について、智顗は地論師の見解を全く受容していないことがわかる。と同時にここで注目すべきは、地論師たちが『妙法蓮華経』の解釈に大きな関心を持っていた事実である。次を見てみよう。

北人は（釈迦の）分身仏を以て親戚とし、多宝仏を以て国王とした。……迹門を説いた時には、分身仏と多宝仏がまだ現れていなかったのに、どうして彼らのことを言うのか。北人はこれに対して「舎利仏が疑問を抱いた時……多宝仏と分身仏が同時に来て証明した。……したがって法説周（方便品）の時にすでに多宝仏が出現していたことがわかる。言葉が重ならないよう出経者が順序を作ってそれを後ろに置いただけである」と解釈している。しかし、これは主観的感想に過ぎない。

北人用分身為親族。多宝為国王也。……若爾迹門説法、分身多宝並未現前、何得指此耶。彼解云。正是身子懐疑之時……多宝分身一時来証。……故知法説之時多宝已出。但出経者言不疊安為作次第置因門後耳。今謂此是人情無以取拠。（『法華文句』六下、大正蔵三四、八七中）

北地師は「釈迦が舎利仏のために経を説いた時、宝塔がすでに出現して証明した。経典を説いた後に来るということが何を証明しうるのか。経典家が順序を作って、三周説法の後に配置しただけである」という。こ

れは主観的感想で、信じてはならない。

北地師云。仏為身子説経時、宝塔已現為作証明。若説経竟来証何等。経家作次第、安置三周後耳。此乃人情、則不可信。（『法華文句』八下、大正蔵三四、一一三上）

上述の引用文は、『法華経』の編集順序に関する内容のものである。現在伝わる『妙法蓮華経』では、「見宝塔品」が三周説法をすべて終えた後の十一番目に配置されている。しかし、地論師たちは、舎利仏に法説周として説いた後、成仏授記を与える第二の「方便品」に配置されるべきだと主張している。智顗はこれについて「主観的感想（人情）に過ぎない」と批判しているが、私見ではそれは簡単な問題ではない。なぜなら、『妙法蓮華経』が現在の形になるまでには品の配列順序や「提婆品」の独立問題など様々な議論があった過去を考えると、地論師の主張は『法華経』の文献学的研究において新たな問題提起として見なしうるからである。

四　学派分裂に対する批判

（一）阿黎耶識説の相異に対する批判

『法華玄義』で智顗は第八識説に対する地論師の見解を次のように紹介している。

ある人は言う。「これを妙法蓮華と呼ぶのは、名を以て宗旨としたのである。妙法とは釈迦が得た根本で真実の法性である。この性品は煩悩（惑）に染められたことと異ならないが、煩悩と同じでもないので妙と称する。宗旨を以て名としたに過ぎない」と。これは地論師の主張で、第八識は極果であるという認識に基づいたものである。今『摂大乗論』を以てそれを打破すると、「（八識は）生死の根本」である。

又師云。此名妙法蓮華、即以名為宗。妙法是仏所得根本真実法性。此性不異惑染、不与惑同故称妙。即宗為

名耳。此是地師所用、抛八識是極果。今摂大乗破之、謂是生死根本。（九下、七九四下）

ある。智顗によると、法性に対するこのような理解は普段地論師たちが阿黎耶識を説明する時に用いる方式のようである。智顗はもちろんこのような理解に同意しない。すなわち、妙法を以て『妙法蓮華経』の宗旨としたことにも同意せず、第八識を真如と見ることにも賛成しなかった。また、第八識を仏果と見ることに対しては、第八識が生死の根本だという摂論師の主張を以て論破している。もちろん智顗は「阿黎耶識は生死の根本である」という摂論師の主張も受け入れないが、これだけをもっても地論師の主張を論破できると考えたのである。

そこで、果たして智顗の批判が正しかったのか否かを検討するために、ここで三論宗の大家である嘉祥大師吉蔵（五四九～六二三）の説明を見てみよう。[7]

彼らは第八識に対して「自性が清浄である」といい、また「性品が清浄である涅槃（性浄涅槃）」とも言う。これを以て妙法とした。……しかし、無著の『摂大乗論』と世親の『十八空論』[8]は、みな第八識を妄識、生死の根本だという。……地論師たちは恥じらうべきである

謂第八識自性清浄、亦名性浄涅槃。以為妙法。……又摂大乗論阿僧伽菩薩所造及十八空論婆藪所造、皆云八識是妄識。謂是生死之根。……諸地論師有慚先見之明矣。（『法華玄論』二、大正蔵三四、三八〇中）

性浄涅槃は性浄菩提と対となり、方便涅槃と方便菩提に相対する概念である。慧遠が『大乗義章』で使った用語で、性浄涅槃と性浄菩提とは仏性と体が同じであるという。[9] また、智顗はその説について「地人は……実相を性浄涅槃といい、因行を修めて成し遂げたのを方便浄涅槃という」[10]とも紹介している。これらについて吉蔵は「地論師がこのような概念を第八識に適用して自性清浄、性浄涅槃と呼んでいる」と無著と世親の論書に基づいて批判している。先の文章を総合して地論師の見解を整理すると、「自性が清浄なる涅槃の状態である仏性は第八阿黎耶識であり、これが完全に回復、あるいは現れた存在が仏である。仏性は煩悩と同じでも異なるものでもないので妙であり、これを説いたのが『妙法蓮華経』である」ということになるであろう。

智顗が地論学派の八識説を批判した例は他にも見られる。

地論人は阿黎耶識を真常浄識といい、摂大乗人は無記・無明・随眠識・無没識といい、第九識を浄識といって、互いに論争している。

若地人明阿黎耶。是真常浄識。摂大乗人云。是無記無明随眠之識亦名無没識、九識乃名浄識、互諍。（五下、七四四中）

地論学派と摂論学派のこのような相違はよく知られているが、当時智顗がこの問題をどのように理解していたかを検討する必要があろう。

智顗によると、阿黎耶識は善悪によって決められたものではない。阿黎耶識には生死に輪廻させる種子があって、これを熏習し増長させると分別識になるが、また智慧種子があって説法を聞く聞熏習を以て増長させると転依して道後真如[11]となり、これを浄識とも呼ぶ。どちらでもない場合はただの阿黎耶識なので、一つの法を三つに分けていると主張している。[12]このように一方に決められない阿黎耶識を清浄や非清浄というのは偏った見解である。

上の内容に対する理解を深めるため、近来しばしば言及される次の文章を引用する。

地人は「一切の悟り（解）と迷惑（惑）、真実（真）と偽り（妄）は、法性に依持する。法性は真実と偽りを支え（持）、真実と偽りは法性に頼る（依）」という。……地論師によると、心が一切法を具足することになる。……（地論師の主張通り）法性が一切法を生起させるとしよう。しかし、法性は心でもなく外縁でもないので心が一切法を生起させるならば、外縁でもないので外縁が一切法を生起させると言うべきである。どうして法性だけが真実と偽りのよりどころになるのか。

地人云。一切解惑真妄、依持法性。法性持真妄、真妄依法性也。……若従地師、則心具一切法。……若法性生一切法者。法性非心非縁。非心故而心生一切法者、非縁故亦応縁生一切法。何得独言法性是真妄依持耶。

(『摩訶止観』五、大正蔵四六、五四上～中)

上記の引用文は、地論学者と摂論学者の見解を両方とも論破しているが、ここでは摂論学派の主張については省略した。上の内容を整理すると、一切法が生起する依持について、地論学者は法性といい摂論学者は阿黎耶識という。智顗はこれを、地論学者の主張通りだとすると心が一切法を具足していることになり、摂論学者の主張通りだとすると外縁が一切法を具足していることになる、と解釈する。智顗はそれを一方に偏った見解だと批判する。例えると、夢の中では一切法を見るがその夢が心に依存しているとも言えず、睡眠に依存しているとも言えない、ということと同じである。また、心と夢を合わせて、または両者を離れて夢があるとも言えない。ここで、心は法性の喩え、夢は阿黎耶識の喩えである。[13] 心と睡眠の一方に原因を求めることができないように、心と外縁、法性と阿黎耶識のどちらか一方を一切法生起の依持とすることはできない、と智顗は主張しているのである。これは一切法が生起する原因について、自生・他生・共生・無因生がいずれも正しくないと主張した龍樹の四句否定の論理を適用したものである。[14]

それでは、智顗は一切法が何に依って生起するというのであろうか。『維摩経』では法が縁起する過程について、文殊菩薩と維摩居士の問答が展開される。

「善と不善の根本は何ですか」「身が根本です」「身の根本は何ですか」「貪欲が根本です」「貪欲の根本は何ですか」「虚しい分別が根本です」「虚しい分別の根本は何ですか」「顚倒相が根本です」「顚倒相の根本は何ですか」「住さないことが根本です」「住さないことの根本は何ですか」「住さないことは根本がありません。住しない根本(無住本)から一切法が現れるのです」

又問、善不善孰為本? 答曰、身為本。又問、身孰為本? 答曰、欲貪為本。又問、欲貪孰為本? 答曰、虚妄分別為本。又問、虚妄分別孰為本? 答曰、顚倒想為本。又問、顚倒想孰為本? 答曰、無住為本。又問、無住孰為本? 答曰、無住則無本。文殊師利、従無住本立一切法。(『維摩詰所説経』中、大正蔵十四、五四

七下）

すべての法は虚空に依存しているが虚空は依存するところがないように、虚妄分別によって一切の業を作るがその虚妄分別は住するところがない、と維摩居士は説明している。智顗はこれを次のように注釈している。

「住さない根本」とは始まりがない無明である。他に依存する迷惑はない。……無明は本来生じるものではない。生じる根本がないのでこれこそ始まりがない空である。……空は住するところがないので一切法の根本になる。真如、法性が一切法を生起させるという地論師や阿黎耶識が一切法を生起させるという摂論師とどうして同じであろうか。

無住本者即是無始無明。更無別惑所依住也。……無明本自不生。生源不可得即是無始空。……空無住之本一切法也。若爾豈全同地論師計真如法性生一切法。豈全同摂大乗師計黎耶識生一切法也。（『維摩経玄疏』二、大正蔵三八、七九二上）

一切法の根本となる「住さないこと」とは「始まりがない無明」を指していると智顗は説明する。無明とは本来実体がない。智慧がない状態が無明である。これは、質量を持った物体がない状態が虚空であることと同じである。故に、無明は「住さない」といい「空」とも言う。このように智顗は地論師と摂論師を批判した後、さらに「両方ともに世親を受け継いでいながら、どうして論争するのか」と厳しく非難するのである。

（二）分派過程に対する見解

地論学派が南道と北道とに二分され、また摂論学派と対立する状況について、智顗は次のように説明している。

四悉檀の意味がわからないと様々な理論で争論し、融通することができない。地論宗には南北の二道があり、さらに摂大乗宗が興起して、それぞれ自分だけが真実だと主張して、互いに排斥して矛盾に落ちいって

いる。

若不得四悉檀意諸論諍競、誰能融通。如地論有南北二道、加復摂大乗興、各自謂真互相排斥、令墮負処。（九上、七九二上）

四悉檀とは衆生の根機に対応して説法する四つの方式や方便を言う。一種の方法論であるから、蔵通別円の四教すべてでこの形式が使われている。このような方法論の差を知らないので経典の表現をそのまま受け入れ、地論学派と摂論学派が争論したのである。湛然はこれについて詳細な注釈をつけている。

陳と梁の以前に『十地経論』を広める論師たちは二分されていた。相州の北方では阿黎耶識を依持とし、相州の南方では真如を依持とした。彼らはいずれも天親を受け継いでいながら、主張が全く異なっている。これに加えて摂大乗宗が起こり、阿黎耶識を（縁起の依持と）主張して北道派を助けた。また、『摂大乗論』には前後二つの訳があり、あたかも地論師の二つの主張のように異なっている。（真諦の）旧訳は菴摩羅識を立て、唐の（玄奘）三蔵の訳は第八識だけを立てる

陳梁已前弘地論師二処不同。相州北道計阿黎耶以為依持、相州南道計於真如以為依持。此二論師具稟天親而所計、各異同於水火。加復摂大乗興亦計黎耶以助北道。又摂大乗前後二訳、亦如地論二計不同。旧訳即立菴摩羅識、唐三蔵訳但立第八。（『法華玄義釈籤』十八、大正蔵三三、九四二下）

南道と北道の名称について、湛然は両論師が主に活動した地域が相州の南と北にあったため、その名称ができたという。反面、相州から洛陽に至る二つの道の中、道寵は北道を通って行ったので北道派、慧光は南道を通って入ったので南道派と呼んだという説もある。[15] 僧伝によると、慧光は北魏（三八六～五三四）末期に王命によって鄴都に入ったといい、[16] 道寵は鄴の北方で活躍したという。[17] 南北朝時代、東魏と北斉の都だった鄴都は相州の中央附近にある。相州の名称は北周時代から始まるが、唐では鄴郡へ、宋では相州鄴郡へ改称される。したがって、南道派と北道派の名称は正確には「鄴都を中心として相州の南方で活躍した慧光と相州の北方で活動した道寵を

基準としてつけた名称」というのが妥当であろう。

地論学派が南道派と北道派に二分された原因については、先の湛然の説明のように、縁起の依持処を阿黎耶識とするか真如とするかの問題だというのが一般的である。しかし、菩提流支と慧光の間の思想的対立がもっと大きな原因であるという見解もある。(18) どちらが正しい見解かについては不明な点も多いが、とにかく智顗と湛然、両者共に分派過程について批判的であることがわかる。

また、湛然の説明にもあるように、北道派が第九識説を立てたのは真諦系統の旧訳家と似ており、南道派は八識説を立て玄奘系統の新訳家と似ており、さらに北道派は摂論学派に同化されたことは良く知られている事実である。それで、地論師が摂論学派に同化されたことについて智顗と湛然は次のように説明している。

『摂大乗論』で十勝相の意味を明かしていることについて、みな「非常に奥深く、地論の宗論を変えさせた」という。

摂大乗明十勝相義、咸謂深極、使地論翻宗。（二下、七〇四下）

第一の勝相は第八識が十二因縁を生起させることを明かした……真諦の訳は菴摩羅識に依持しているが、後代の訳は全て阿黎耶識に依持する。このように各々計度して自性と他性を主張する。一つの論書からも二つの計度が生じている。（摂論宗の）論師が阿黎耶識を（縁起の）依持として地論を論破するに……地論宗を摂論宗に帰依させたのである。

釈初勝相明第八識生十二因縁義。……真諦所訳則依菴摩羅。後代諸訳並依黎耶。如其各計成自他性。一論二訳尚生二計況諸部耶。論師以黎耶依持破於地論……令地論宗破帰我摂宗。（『法華玄義釈籤』六、大正蔵三三、八五八下）

ここでいう十勝相とは、大乗の教学が小乗の教学より優れている十の点を明かしたもので、『摂大乗論』全体の主題とも言えるものである。これによって地論師が摂論学派に同化されたと智顗は言っているのである。さら

に湛然はこれをより具体化して、第一の勝相が論争の主な原因であることを主張している。第一の勝相とは認識（応知）の依止が優れている点で、小乗では六識だけを明かしているが大乗では第八阿黎耶識（真諦訳による）までを明かしたという内容である。真如依持説を主張した南道派は唐まで生き残った反面、阿黎耶識依持説を主張した北道派は摂論学派に同化されたのである。

最後に地論学者が老荘思想を以て仏教の概念を理解している点を次のように批判している。

最近の地論を学ぶ者たちは道を離れ世俗に戻っている。この（如来蔵の）意味を盗んで老荘に安住しているが、これはあたかも金と石を混ぜたようである。

今時学地論人反道還俗。竊以此義偸安荘老、金石相糅。（九上、七八八上）

この部分について湛然は、如来蔵思想で使われる種子の概念を盗んで「無為自然の道」という老荘思想を助け、これを以て地論人が「地」の意味を解釈することに利用したと注釈している。[19] この説明だけではどの論師の主張を指しているのか判然としないが、老荘思想に心酔した地論学者がおり、十地の地を理解するため老荘を以て格義的解釈をした例があったことが窺い知られるのである。

五　結語

以上に、智顗の『法華玄義』を中心として、地論学者の主張とそれに対する智顗の見解を考察してきた。また、『摩訶止観』と『維摩経玄疏』及び三大部に対する注釈も検討してみた。それによって得られた情報は、次の二つに要約できるであろう。第一には、地論師の主張と彼らと対立した学派の主張を再構成していることである。現在、地論師の主張を知る文献が残っていないため、これは有意義な作業だと思われる。第二は、地論学派の主張に対する天台側の批判を考察することである。それは思想の発展過程を見るに有益である。

まず、地論学派の主張を整理すると次のようになる。
①教判を積極的に行っている。智顗が紹介した南三北七の教判の中、半分が地論師のものである。
②『妙法蓮華経』について詳細に解釈している。「妙」字に対する解釈や体と宗に対する見解は法華研究者ならだれでもできることであるが、品の配列順序に異議を呈するのには、相当な見識がなければ不可能である。
③修行と関連して、南道派は「縁修が真修を顕す」としている反面、北道派では「真修が自ら顕れる」という。智顗はそれを他生と自生として解釈した。また、南道派は真修作仏を主張しているが北道派は縁修作仏を主張している、という。
④阿黎耶識と縁起説に関連して、地論師は第八識を真浄識とし、それを具現した地位が極果であり性浄涅槃と呼ぶが、摂論師は妄識であり無記、無明、随眠識、無没識としている。また、地論師は一切法が真如法性を依持として縁起するとするが、摂論師と北道派は阿黎耶識を依持としている。
次に、智顗や湛然などの天台師の地論学派に対する見解を整理すると次のようである。
①教判において『十地経論』と地論師の説を円教、円接別として判ずる者も一部いるが、大体は別教として判じている。その理由は、菩薩の修行と智慧に対して「縁修が真修を顕す」、「仏果に上ってはじめて中道実相が現れる」などと隔歴次第的な説明をしているからである。これに対して、円教の説法である『法華経』を別教の観点から解釈したという批判も提起される。
②法性依持と阿黎耶識依持を主張する地論学派と摂論学派の縁起説について、心具一切法と自生論、縁具一切法と他生論として評価している。
③地論学派と摂論学派、南道派と北道派に分裂して論争することを厳しく批判している。智顗は「四悉檀を十分に理解していないためだ」といい、共に世親を受け継いでいながら見解が異なっているのは両方うち一方

は間違っているからだと述べている。
④地論学派の一部の格義的な解釈を批判している。
最後に天台学に与えた地論学の影響を整理してみよう。
①天台学の重要な主張である五時八教の教判説を言いながら、智顗が言及した南三北七の先代の教判の中、五つが地論師の教判だったことは、智顗の教判説に地論師の教判が参照されたことを証明している。
②法華学にも地論学者の見解が多く参照されたことがわかる。ここでは詳しく言及できなかったが、南道派地論師で七巻の『法華経疏』を撰述した浄影寺慧遠が含まれている可能性は非常に高いと思われる。
③修行と関連して地論師が使っている縁修と真修の概念が活用されている。天台学の修行論では一般的に方便行と正修がこれに類似する概念として使われているが、縁修と真修も一部活用されている。これらの概念の差や、智顗の修行に関する用語がどのように変化していくのかは、今後の研究課題としたい。また、階位説や煩悩の断伏説においても地論師の主張が参照されているが、それは主に『摩訶止観』と『法華文句』に出ているため、今回は考察できなかった。
天台学と地論学を深く研究している青木隆氏は地論宗南道派の特徴的教説として、縁集説と三乗別教・通教・通宗の三教判を提示しているが、『法華玄義』にはそれに対する言及はなかった。また、本稿で紹介した引用文はすでに地論学の主張を紹介した際、根拠としたものである。これらの例を列挙し、『法華経』に対する彼らの見解とともに、天台学は彼らをどのように受容し批判したかを考察した点に、本稿の意義があるだろう。

註

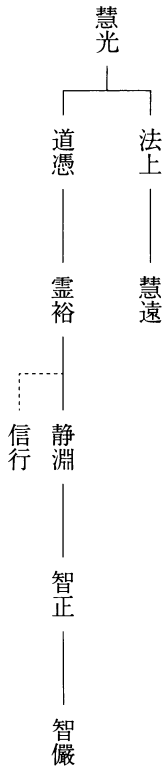
（1）教相判釈には「自宗の優越性を証明するための作業」という正義があるが、教判の本来の目的は、仏陀の教説の真意を把握して経典全体を会通することにある。頓教や漸教、因縁宗・法界宗・相宗等からみるように、教と宗名に価値の意味が含まれていないこと、また、三論宗と法相宗の教判にみるように自分の所依経論を最高として主張しないことがその証左である。
（2）南三北七の教判に対する智顗の批判は、李丙旭「中国北地教判論に対する天台の批判と再受容」『天台思想と東洋文化（大蓮李永子博士華甲紀念論叢）』（ソウル、仏智社、一九九七年）、盧彩淑『智顗と吉蔵の二諦説比較研究』（ソウル、東国大博士学位論文、二〇〇九年）三三～四一頁参照。
（3）慧遠『大乗義章』一、大正蔵四四、四六五～四六七。
（4）湛然『法華玄義釈籤』七、大正蔵三三、八六八下。
（5）慧遠『維摩義記』三、大正蔵三八、四八五下。
（6）法蔵『大乗密厳経疏』四、続蔵経二一、六七上。
（7）本文前出の『法華玄義』九下の引用文は智顗が先代の論師の説を引用する文章の一部である。智顗は先代論師の説として十二の見解を紹介しているが、同様の内容は吉蔵の『法華玄論』にも見られる。そのため、この部分の原作者に対する疑問が生ずるのであるが、癡空は「嘉祥大師が天台大師と同じ時代ではあるが、後輩なので（智顗が吉蔵の文章を）引用する必要はないだろう」と評している。『法華玄義釈籤講義』（『註解合編　天台大師全集　法華玄義』四、日本仏書刊行会、一九七〇年）五二四頁。
（8）吉蔵は『十八空論』を世親の作といっているが、大正蔵三一には「龍樹菩薩造」となっている。だが、その内容は世親の『中辺分別論』の一部を解釈したものであるため、現在は著者未詳と見るのが一般的である。
（9）慧遠『大乗義章』一、大正蔵四四、四七六下。「若望性浄菩提涅槃、是則仏性同体」
（10）『法華玄義』五下、大正蔵三三、七四五中。
（11）湛然によると、初地以前を道前、初地から究竟覚までは道中、究竟覚以後を道後と呼ぶ（『法華玄義釈籤』大正蔵三三、八八一上）。

(12)『法華玄義』五下、大正蔵三三、七四四中。
(13) 原文は「心喩法性、夢喩黎耶」であるが、正しくは「眠喩黎耶」であろう。湛然も「これは書写した者の間違いで「眠喩黎耶」が正しい」と指摘している(『止観輔行伝弘決』五之三、大正蔵四六、二九七中)。
(14)『摩訶止観』五上、大正蔵四六、五四上〜中。
(15) 布施浩岳「十地経論の伝訳と南北二道の濫觴」(鎌田茂雄『中国仏教史』岩波書店、一九七八年)一二二〜一二三頁からの引用。中国の呂澂は「南北二道とは相州から洛陽に至る南北二道を指す言葉だと湛然の『法華文句記』に書かれている」と述べるが、どの文章に基づいているのかは不明である。呂澂著、覚昭訳『中国仏教学講義』(ソウル、民族社、一九九二年)二二〇頁。
(16)『続高僧伝』二十一、大正蔵五〇、六〇七下。
(17)『続高僧伝』七、大正蔵五〇、四八二下。「声唱高広、鄴下栄推」
(18) 織田顕祐著、泰昃編訳『初期華厳思想史』(ソウル、仏教時代社、二〇〇七年)四八、九八頁
(19)『法華玄義釈籤』十七、大正蔵三三、九三九下。

三階教成立の基盤としての地論宗

西本照真

一　地論宗関係の石窟石経と三階教

本稿の目的は、地論宗から三階教への展開の可能性を、石窟石経の内容や三階教文献における地論宗的要素の検討を通して明らかにしようとすることにある。地論宗から三階教への展開という着想は、古くは常盤大定氏が「隋の霊裕と三階教の七階佛名」という論文の中で提起していたものである。氏は同論文の緒言において、「三階教祖信行禅師が、地論学系に人と成った事、猶一層詮じつめれば、信行の養われた地は鄴都で、而してその普仏信仰を養わしめた人は、霊裕でありはしまいか[1]」と問題提起した上で、次のような系譜を掲げている。

霊裕は五八九年に宝山に大住聖窟を開鑿したのであるが、①『大集経』月蔵分の五五百年説の箇所の経文が刻されており、信行もこの経文を深くその宗教意識の中に取り入れて時機相応の仏教を樹立しようとしたこと、②

三階教が六時に礼拝していた七階仏名の一部が刻されていること、の二点について詳論した上で、霊裕（五一八—六〇五）と信行（五四〇—五九四）の影響関係に関して次のように結論づけている。

前後を見る事となれば、年齢の上から、地方の上から、又、学徳名望地位の上から、霊裕の方が前で、信行の方が後とせられねばならぬ。これ予が、寶山寺を以て三階教に必須の連絡がありはしないかといふ所以である。(2)

地論宗の系譜の中で道憑から霊裕へのラインは地論宗南道派に属するのであるが、この師弟関係にあった二人は鄴都近郊の霊泉寺（宝山寺と呼ばれていたが、隋の開皇年間に霊泉寺と改名）における二つの石窟の開鑿にも貢献している。道憑（四八八—五五九）は『地論』『涅槃』『華厳』『四分律』などを講じた論師であったが、五四六年には大留聖窟を開鑿している。弟子の霊裕も道憑の影響を受け、『華厳』『涅槃』『地論』『律』などを学習し、『華厳』『涅槃』『大集経』など多くの経典の注釈を書いているが、五八九年には大住聖窟を開鑿している。(3)大住聖窟の窟外の壁面には『勝鬘経』、『大集経』月蔵分「法滅尽品」、『法華経』「分別功徳品」、二十五仏名、三十五仏名などを刻んでいる。

地論宗の道憑や霊裕が学修し、石窟に刻んだ諸経論の多くは、三階教文献においても三階の思想を構築する上で重要な位置をしめているものであり、霊裕から信行へという展開が想定される理由の一つになるのであるが、中でも、三階教に特徴的な行儀文とされる『七階仏名経』に着目すると次のような研究の成果が確認される。廣川尭敏氏によれば『七階仏名経』に関する敦煌写本は一二七点もあるという。(4)七世紀から一〇世紀にかけての写本であることから、唐代に大流行していたことがわかる。これらの三階教の行儀文は矢吹慶輝氏の『三階教之研究』においてスタイン本の敦煌写本数本が紹介されたのであるが、廣川氏の研究によりペリオ本、北京本にも多数収められていることが明らかになった。また、敦煌写本だけではなく、一九八〇年代に発見されて以降、三階教唯一の石窟として注目を浴びてきた長安近郊の金川湾三階教石窟の中にも、信行禅師撰の『大集月蔵分経略抄

出』一巻、『明諸経中対根浅深発菩提心法』一巻、『明諸大乗修多羅内世間出世間両階人発菩提心同異法』一巻などとともに刻まれている。[5]

廣川氏によると、『七階仏名経』において敬礼の対象となっているのは、南無七階仏として①十方仏（総唱）、②過去七仏（総唱）、③五十三仏（別唱）（以上①〜③は『観薬王薬上二菩薩経』に依る）、④一切諸仏（総唱）、⑤賢劫千仏（総唱）、⑥三十五仏（別唱、『決定毘尼経』に依る）、⑦阿閦如来、という七種の仏に⑧南無二十五仏（別唱、菩提流支訳十二巻『仏名経』巻第八に依る）と⑨南無二仏（別唱、『十二仏名神呪校量功徳除障滅罪経』に依る）を加えた合計九種の仏であるとする。[6]これらの仏名の経証として重要な役割を果たしているのは宋の畺良耶舎訳の『観薬王薬上二菩薩経』である。その対応箇所には、次のように説かれている。

若有衆生欲得除滅四重禁罪、欲得懺悔五逆十悪、欲得除滅無根謗法極重之罪、当勤誦上薬王薬上二菩薩呪、亦当敬礼上十方仏、復当敬礼過去七仏、復当敬礼五十三仏、亦当敬礼賢劫千仏、復当敬礼三十五仏、然後遍礼十方無量一切諸仏、昼夜六時心想明利、猶如流水行懺悔法、然後繫念念薬王薬上二菩薩清浄色身。[7]

これを見ると、『七階仏名経』で引かれる十方仏、過去七仏、五十三仏、賢劫千仏、三十五仏、一切諸仏など過半の仏が挙げられていることがわかる。ただし、三十五仏については総唱としては列挙されているのみであり、個々の仏名を挙げて別唱する形式は西晋竺法護訳の『決定毘尼経』に基づくものである。

では、このような多様な仏を礼拝の対象とする三階教の『七階仏名経』はいかにして成立したのであろうか。近年、中国各地の石経に関する研究の進展はめざましいが、桐谷征一「北朝摩崖刻経と経文の簡約化」では、河南省安陽宝山霊泉寺大住聖窟（五八九年成立）、河北省曲陽黄山八会寺刻経龕（五九三年）、河北省房山雲居寺雷音洞（六一六年）の三つの石経に刻まれた仏名と三階教の『七階仏名経』の仏名を表にして対比している。[8]それによると、『七階仏名経』と共通する仏名は、大住聖窟では十方仏名、二十五仏名、三十五仏名、五十三仏名、八会寺では七仏名、三十五仏名、五十三仏名、現在賢劫千仏名、雷音洞では十方仏名、三十五仏名、五十三仏名、現在

賢劫千仏名が刻まれており、桐谷氏も「三階教とは何らかの影響下にあって成立したと考えられる」と述べている。

はたして、これらの石窟の開鑿と三階教の活動に何らかの直接的な影響関係が成立するのかどうか、筆者は明確に決定づける根拠を持ち合わせていない。あるいは、南北朝時代に次々と仏名経典が翻訳され[9]、諸仏に対する礼拝、懺悔の行儀が大々的に流行する中で、北斉の都鄴においても流行していた礼仏の儀式をそれぞれが取り入れた可能性も否定できない。常盤氏が推定するような霊裕から信行への直接的影響に関しては、単に礼仏の行儀の比較だけでは十分結論づけることは難しいといえよう。実際、北地だけでなく南朝においても、『七階仏名経』に挙げられた仏名が六世紀半ばに流行していたことを裏付ける資料を見いだすことができる。『広弘明集』巻十五に収められている梁の簡文帝（在位五四九―五五二）のものとされる唱導文には次のように述べられている。

各宜摂心、奉為貴嬪、帰命敬礼五十三仏三十五尊当来賢劫千現在百七十。[10]

これによると、『七階仏名経』に含まれている五十三仏、三十五仏、賢劫千仏などの諸仏は南朝においても礼拝の対象として流行していたことが裏付けられるのである。したがって、地論宗の石窟石経と三階教の『七階仏名経』の共通点を指摘するだけでは、地論宗から三階教への展開を跡づける十分条件とはなしえない。そこで、次節以降では三階教文献と地論宗文献に共通する思想的特徴を別な角度から検討してみることにしよう。

二　地論宗の仏性義をふまえた三階教の仏性観

三階教の思想的背景に広義の末法思想と如来蔵・仏性思想があることは三階教の諸文献において広く確認しうることであるが、本節では如来蔵・仏性思想に焦点を当てて地論宗の思想との比較を試みてみよう。『三階観法略釈』という文献では三階教の観法について総合的に論じているが、その中の仏性観の箇所では三階教の中心的

実践である普敬と認悪を「敬」と「箇」として項目立てて論じ、「敬」に関しては「此八種仏法是観行正宗」[11]と位置づけていることから、普敬の実践は観法の体系の中でも特別な位置をしめていることがわかる。八種仏法とは、①如来蔵・仏性・当来仏・仏想仏仏法、②普真普正仏法、③無名相仏法、④於聖法中抜断一切諸見根本仏法、⑤悉断一切諸語言道仏法、⑥一人一行仏法、⑦無人無行仏法、⑧五種不干尽仏法という八種類の仏法の実践であり、第三階の仏法の骨格をなすものであるが、その第一に如来蔵・仏性・当来仏・仏想仏として他者を敬うことが挙げられているのであるから、如来蔵・仏性思想が三階教の実践においていかに重要な位置にあるかは自ずと明らかであろう。

しかも、如来蔵・仏性思想は三階教の実践において部分的に重要な位置を占めているのみならず、観法全体が仏性観と呼ばれる体系から成り立っているのである。『三階観法略釈』において、観法の全体的構成を明かした箇所では次のように述べている。

> 合観。此仏性観是常因、前応仏観是常果。今以常因収常果、以常果収常因、合作普凡普聖観、普凡是下仏、普聖是上仏、上下両中間是行仏、凡仏入聖、凡聖具聖、下与上同、物是果徳満足仏。聖仏入凡、凡聖俱凡、上与下同、物是仏性仏。仏性是因、聖仏是果、因果両中間十階行物是行仏。向体看即作仏性観、向相看即作応仏観、向行看即作菩薩行観。一体即一切体、体大遍法界。一相即一切相、相大遍法界。一行即一切行、行大遍法界。[12]

この記述によると合観を含めた観法は総じて、①常果の聖仏である果徳満足仏を相として観ずる応仏観、②常因の凡仏である仏性仏を体として観ずる仏性仏観、③両者の中間過程に位置する普凡普聖の行仏を観ずる菩薩行観（普凡普聖観）の三種類の観法に大別されることがわかる。

さらに、このような三種類の観法に類別した上で、次のようにまとめている。

> 将三真破前三偽者、前盲観中一分凡夫六道是仮聖、仏観中凡仏入聖凡聖倶聖亦是仮菩薩、行観中凡夫行四

階垢行二乗行四階浄行亦是仮、為初引凡夫並是仮立観。今以体仏相仏行仏三真収合惣、作一仏性観破前三仮。[13]

つまり、三種の仏性観をそれぞれ行じながら、最終的には、体仏・相仏・行仏の三真を合収して、全体的に一なる仏性観として総合するのである。

そこで、合観に至るまでの観法とその内容を表にまとめると次のようになる。

	観法	因果	凡聖	観仏の対象	三大
一仏性観	応仏観	常果	聖	果徳満足仏	相
	仏性観	常因	凡	仏性仏	体
	普凡普聖観 (菩薩行観)	因果中間 の十階行	普凡普聖	行仏	行

以上のような三階教の仏性観の体系は、三階教の普敬と認悪の思想に共感を示した華厳宗の智儼の著作においても類似した思想を見いだすことができる。『孔目章』巻第二の「三種仏性章」では仏性を三種に分けて次のように説いている。

略説仏性有三種。一自性住仏性、二引出仏性、三至得果仏性。自性住仏性即是本性。引出仏性即修得性。至得果性、修因満足名至得果。又自性住性是本性。引出仏性本性引出至得果性。本性至果名至得果。[14]

これによると、自性住仏性は仏性観に、引出仏性は普凡普聖観に、至得果仏性は応仏観に対応していることがわかる。このような三階教や華厳宗に見られる三種の仏性の分別は、淵源をたどれば地論宗の仏性解釈の影響を受けたものといえる。浄影寺慧遠『大乗義章』巻第一「仏性義」の箇所では次のような解釈を示している。

二体義名性。説体有四。一仏因自体。名為仏性。謂真識心。二仏果自体。名為仏性。所謂法身。第三通就仏因仏果。同一覚性。名為仏性。其猶世間麦因麦果同一麦性。如是一切当知。是性不異因果。因果恒別。性体不殊。此前三義。是能知性。局就衆生。不通非情。第四通説。諸法自体。故名為性。此性唯是諸仏所窮。就仏以明諸法体性。故云仏性。此後一義。是所知性。通其内外。斯等皆是体義名性。[15]

この箇所は、仏性の「性」を「体」の意味で解釈する箇所であるが、四種類の性を説く中で、まず最初の三義は仏性として仏因自体、仏果自体、通仏因仏果の三種を提示したものであり、三階教の仏性観と対応させれば、仏性観、応仏観、普凡普聖観（菩薩行観）に相当する。以上の三義が能知の主体が備えている性であるのに対して、第四の通説は、最終的には仏の所知の性としての諸法の体性を挙げているのであるが、これを三階教の仏性観と対応させせれば、三種の観を総合した所に成り立つ一仏性観に相当するものと解釈できよう。

また、霊裕の『華厳文義記』巻六の中にも次のような解釈が見いだせる。

就知自土法中、初知有為法。二彼諸劫中已下、知無為法。三知彼眷属諸菩薩已下、明自体縁起法。就此自体縁起中、初発心者、十住法。成就等者、十行法。種種等者、廻向法也。諸地等者、十地法也。円満等者、是地果之別義也。[16]

この解釈を注釈対象となっている六十巻『華厳経』巻五十六の本文[17]に当てはめると、有為法は沙婆世界の衆生に、無為法は仏と声聞縁覚に、自体縁起法は菩薩に対応していることがわかる。無為法について仏と声聞縁覚がともに含まれていることをどう解釈するかは若干の問題を残しているが、無為法というかぎりあくまでも仏が中心であると解釈すれば、霊裕の縁起観は上に挙げた慧遠の仏性義とも共通することになるのであり、[18]三階教の仏性観が地論宗の仏性義の系譜の上に成り立っていることが確認されるのである。

この他にも、地論宗の諸文献に特殊な用語[19]と三階教文献における仏性解釈の用語が共通しているものもある。すでに引用した箇所の一部であるが、『三階観法略釈』の三種の仏性観を論じた箇所には次のような解釈が付さ

れていた。

向体看即作仏性観、向相看即作応仏観、向行看即作菩薩行観。一体即一切体、体大遍法界。一相即一切相、相大遍法界。一行即一切行、行大遍法界。[20]

この中で、仏性観を解釈するに当たって用いられている「一体即一切体」などの用語について、青木隆氏は地論宗の文献中の特殊な用語であるとしている。氏は二〇〇九年七月二九日に開催された東アジア仏教研究会において、「円教とは何か」という題で発表され、地論宗文献である『綱要書S四三〇三』の次の箇所を引かれた。

通宗大乗者、体義倶融、一体一切体、一義一切義。一体一切体、故無義而不体。一義一切義、故無体而不義。体義融於彼此、而恒体恒義者。豈可以不体義之相而局哉。

その上で、「一体一切体」や「一義一切義」という表現について、「法上『十地論義疏』(S二七四一)、『綱要書S六一三』、『綱要書S四三〇三』、『華厳経章』(S二四六六)にしか見られない地論宗の特殊な用語である」と発表されている。したがって、三階教文献が仏性観を説明する際に用いている用語についても、地論宗の文献との深い関連が指摘できるのである。

三　地論宗の教判と三階教の第三階仏法

三階仏法における第三階の仏法は第三階の衆生が目指すべき実践について明らかにしたものである。第三階の衆生は邪見に満ちているが故に本来的に救済の可能性が断たれたものとされる。救済の可能性がないものがいかにして救済されていくか、その絶対的矛盾をどのように突破していくかの方法論を明らかにしたのが普敬と認悪を軸とした第三階の仏法に他ならないのであるが、そのプロセスにおいて用いられているのが「頓出生死」「頓入一乗」などという劇的大転換を可能にする思想である。

『仏性観修善法』（北八三八六）は三階教の仏性観についてまとめたテキストであるが[21]、その中の第二文献『如来蔵観』の構成は、「如来蔵観者、於内有三。一者明所観境界。二者明能観之心。三者明頓入一乗頓出生死[22]」という三段からなっている。この中で、第三段の「頓入一乗頓出生死」では、「頓入一乗」と「頓出生死」に分けて説いている。まず、頓入一乗については、一切の境界を真如仏性の境界であると明らかに見て、観智が起こる。その観智においてはあらゆる境界は真如仏性であるという点において理体が同一である。同一であるから一乗という。また、性智がひとたび起これば、ふたたび迷惑の心に逆戻りすることがないので、頓入という。その上で頓入一乗の教証として『占察経』の「若能作此真観者、速疾得入菩薩種姓」の箇所や、『華厳経』の「初発心時便成正覚」の箇所などを引いている。第一段と第二段の内容を詳述する余裕はないが、詰まるところを記せば、如来蔵仏八種仏法観によって実質的に一乗菩薩位に頓入するというのがこの三階教文献の趣旨ということになる。

同様の一乗解釈の例は他の三階教文献にも見られる。たとえば『対根起行法』では「一乗衆生者、従入仏法已来、唯学第三階普仏法[23]」と説き、『三階観法略釈』でも「敬簡」の思想を説いた箇所では、「敬故得入一乗[24]」とあり、普敬の実践によって一乗に入っていくことを明らかにしている。また、同じ『三階観法略釈』において「摂入一乗観」を明かした箇所にも、「此摂入一乗観、破能起観人二乗局執病。……明一切法皆従如来蔵性中流出、法是末、蔵性是本[25]」と述べている。この「摂入一乗」については、注釈の箇所で、阿耨達池から一切諸水が流れ出ることを如来蔵海が一切諸法を流出することに喩えているが、法界の法すべてが如来蔵性から生じることを観ずることが摂入一乗観の具体相ということになろう。このように如来蔵・仏性を観ずるということを通して一乗に頓入していくことが第三階仏法において重要な位置を占めていることが確認される。

また、続く「頓出生死」でも基本的解釈は同様で、一切の境界を真如仏性と見る観智が起こるとき、生死の因たる諸々の邪悪な業が悉く尽きるので、生死を頓出すると説く。この他、『仏性観』（S一〇〇四）では、「又禅師

『集録』云、作此如来蔵仏八種仏法観者、即得無始已来一切悪頓断、永与生死別、即得入菩薩位、従一仏国至（一）仏国、乃至成仏[26]」と説かれている。この他、「頓」の思想に関しては、本邦本『三階仏法』巻二で第三階仏法として二十四段仏法が説かれる際に各々「頓滅」「頓不滅」の語が冠せられている例[27]や、『発菩提心法』でも「頓修一切善、頓断一切悪」「頓捨一切別法、頓修一切普法[28]」の箇所など多くの用例が確認できる。

ここで改めて第三階の衆生の特質を確認しておくと、彼らが抱える最大の問題点は空見と有見という二重の病弊を抱えた衆生であるという点である。空見とは如来蔵・仏性を信じることのできない存在であり、有見とは如来蔵・仏性を自己に限定して見ようとする増上慢の衆生である。このような第三階の空見有見の衆生は、一闡提に他ならないとするのが、三階教の機根認識の根底にある。救いの可能性が断たれた第三階の衆生がどのようにすれば救われていくのか、という絶対的矛盾を実践的に突破するのが三階教の課題であった。そして、他者の如来蔵・仏性を徹底して敬う普敬の実践と自己の空見・有見をはじめとする諸悪を徹底して見つめ懺悔する認悪の実践を通して、二重の病弊を頓滅し、「頓入一乗」「速疾得入菩薩種姓」を成し遂げようというのが第三階の仏法であったのである。

このような三階教の実践とそれに基づく境位の劇的転換の構造は、何に由来するのであろうか。筆者は地論宗の行位説の中にその淵源をたどることができるのではなかろうかと考える。地論宗文献とされるS三四四一では行位説として、大別して三乗別教（声聞乗・縁覚乗・菩薩乗）、通教一乗（十信菩薩・習種性有十住菩薩・性種性有十行菩薩・道種性有十廻向菩薩・聖種性有十地菩薩・十一等覚地・十二妙覚地）、通宗大乗（一闡提位・十信心人・習種性位十住菩薩・性種性位十行菩薩・道種性位十廻向菩薩・聖種性位十地菩薩・等覚性位無垢地・妙覚性位仏）という三種類の行位を掲げている[29]。この三種類の行位と三階教の第一階、第二階、第三階という三段階の行位がどのように対応するか、一対一の対応として処理することは難しいかもしれないが、特に注目されるのは、地論宗のこの行位において通宗大乗の初位が一闡提位であるという点である。この位は三乗別教、通教一乗の位にはなく、通宗大乗において初

めて登場するものであり、この一闡提位を転換してはじめて通宗大乗の十信心人へ帰入していくことができるとするのである。この大転換はすでに見てきたように三階教において第三階の一闡提の衆生が第三階仏法の実践によって一乗に帰入していくという大転換と共通するものといえる。地論宗における行位説の重要な部分が三階教に継承され、その教義の核心になっていったのではないかと考える。

四　おわりに

三階教成立の基盤に地論宗の思想と活動が存したことを明らかにするべく、地論宗関係者の開鑿した石窟石経と三階教の『七階仏名経』、地論宗の仏性義と三階教の仏性観、地論宗の教判と三階教の第三階仏法の三点にわたって比較検討を試みた。一つ一つの点だけを取り上げると地論宗から三階教への展開を跡づけるに十分な例証とはいえないが、いくつかの点と点をつなぎ合わせて、総合的に捉えてみると地論宗から三階教への展開の大きな流れが看取できよう。隋代から唐代にかけての仏教諸派の成立と展開においては、地論宗の思想と活動の影響を様々な点で見いだすことができるが、三階教においても地論宗の思想と活動はその成立の基盤として欠くことのできない重要な位置をしめていたといえる。

今後、三階教文献に見られる思想や用語の特徴を地論宗文献と対照させていく作業を詳細に行っていけば、両者の関係性はさらに密接なものとして浮かびあがってくることであろう。

註

（1）常盤大定『支那佛教の研究　第一』一八二頁、春秋社、一九三八年（初出、「三階教の母胎としての寳山寺」『宗教研究』

四―一、一九二七年）。
（2）常盤大定、前掲書、一九六頁。
（3）鎌田茂雄「霊泉寺石窟の思想史的意義」（塩入良道先生追悼論文集『天台思想と東アジア文化の研究』山喜房佛書林、一九九一年）。
（4）廣川堯敏「敦煌出土七階仏名経について」『宗教研究』二五一、一九八二年。
（5）西本照真「西安近郊の三階教史跡――百塔寺と金川湾唐刻石窟石経――」（『印度学仏教学研究』四八―一、一九九九年）、張総・王保平「陝西淳化金川湾三階教刻経石窟」（『文物』五六四、二〇〇三年）、西本照真「南北朝隋唐期の仏教思潮と石経事業――金川湾三階教刻経にみられる独自性と普遍性」（氣賀澤保規編・科学研究費補助金研究成果報告書『中国南北朝隋唐期における華北仏教石刻の諸相』二〇〇九年）。
（6）廣川、前掲論文、七八―八〇頁。
（7）大正二〇、六六四頁上～中。
（8）桐谷征一「北朝摩崖刻経と経文の簡約化」『大崎学報』一五七、一五八―一五九頁、二〇〇一年。
（9）塩入良道『中国仏教における懺法の成立』二六一―二六五頁、大正大学天台学研究室、二〇〇七年。
（10）大正五二、二〇五頁上。
（11）西本照真『三階教の研究』六三五頁一三―一四行、春秋社、一九九八年。なお、『三階観法略釈』に関するまとまった研究としては、西本照真「三階教の観法について」（『大倉山論集』四四、一九九九年）がある。
（12）西本、前掲書、六四三頁一八行～六四四頁三行。
（13）同、六四四頁一三～一五行。
（14）大正四五、五四九頁中～下。
（15）大正四四、四七二頁上。
（16）続蔵一―八八―一、一三頁左下～一四頁右上・新纂三、三二頁上。
（17）大正九、七五六頁中。
（18）青木隆「中国地論宗における縁集説の展開」（『フィロソフィア』七五、一五五頁、一九八八年）では、「霊裕はこの文の

うち、衆生の部分を有為法に、仏と声聞縁覚の部分を無為法に、菩薩の部分を自体縁起法に当てているのであるが、仏と声聞縁覚をひとまとめにして、無為法を説いているものとするのは、あまり了解のできないところである。おそらくは仏の部分は無視して、衆生を有為に、声聞縁覚を無為に、菩薩を自体に当てていると考えるべきなのであろう。このような霊裕の解釈は、有為を染法縁起、無為を浄法縁起、自体を如来蔵縁起とする慧遠の説によっては、充分に理解のできないものである」と解釈しているが、無為法の代表はやはり仏と解釈するべきであろう。声聞縁覚については『華厳経』本文の声聞縁覚の箇所に、「過去修習一切善根、得明浄智、成就寂滅自在法門、顕現種種自在神力、教化衆生、而般涅槃」とあることから、過去における修行の結果として、「般涅槃」したということを無為法に当てはめて解釈したものと考えられる。

(19) 地論宗の文献については、青木氏の前掲論文の他、小泉圓順「敦煌出土仏典注釈書の「円宗」」(『ＩＢＵ四天王寺国際仏教大学文学部紀要』一九八三年)、石井公成「敦煌出土の地論宗諸文献」(『印度学仏教学研究』四二―二、一九九四年)参照。

(20) 西本、前掲書、六四四頁。

(21) 西本照真「『仏性観修善法』の基礎的研究」(木村清孝博士還暦記念論集『東アジア仏教――その成立と展開』春秋社、二〇〇二年)。

(22) 西本照真「『仏性観修善法』題解・録文」二五頁(『蔵外仏教文献』九、二〇〇三年)。

(23) 西本、前掲書、四八一頁。

(24) 同、六三三頁一六―一七。

(25) 同、六三九頁。

(26) 同、六五六頁二〇―六五七頁三。

(27) 本邦本『三階仏法』巻二(矢吹慶輝『三階教之研究』別篇二九一―三〇四頁、岩波書店、一九二七年)。

(28) 西本、前掲書、六〇五頁。

(29) 石井、前掲論文、六〇一頁。

第四章　地論思想から華厳思想への変容

『十地経論』の六相説と智儼の縁起思想――地論から華厳へ――

織田顕祐

問題の所在

中国華厳教学の大成者法蔵は、自らの師である智儼の教学形成について、自著である『華厳経伝記』の中で次のように述べている。

当寺の智正法師の下に於いて此の経（華厳経）を聴受す。旧聞を閲すと雖も常に新致を懐く。炎涼亟改して未だ疑う所を革めず。遂に遍く蔵経を覧じて衆釈を討尋す。光統律師の文疏に伝（およ）びて稍か殊轍を開く。謂く、別教一乗無尽縁起なり。欣然として会するを賞し、粗、毛目を知らんとす。後、異僧の来るに遇うに、謂いて曰く「汝、一乗義を解することを得んと欲せば、其の十地中の六相の義、慎みて軽んずること勿れ。一両月の間、摂して之を静思すべし。当に自ら知るべきのみ」と。言い訖りて忽然として現ぜず。儼、驚惕すること良や久しくす。因りて則ち陶研し、累朔を盈たずして焉に於いて大啓す。遂に立教分宗して此の経の疏を製す。時に年二十七なり。

於当寺智正法師下聴受此経。雖閲旧聞常懐新致。炎涼亟改未革所疑。遂遍覧蔵経討尋衆釈。伝光統律師文疏稍開殊轍。謂別教一乗無尽縁起。欣然賞会、粗知毛目。後遇異僧来、謂曰、汝欲得解一乗義者、其十地中六相之義、慎勿軽也。可一両月間、摂静思之。当自知耳。言訖忽然不現。儼驚惕良久。因則陶研、不盈累朔於焉大啓。遂立教分宗製此経疏。時年二十七。（大正五一・一六三下）

つまり、地論宗の智正のもとで『華厳経』を研究している時、光統慧光の注釈によって『華厳経』の「別教一乗無尽縁起」の思想を少しく理解したが、更に詳細を知りたいと思っていた。すると一人の異僧がやって来て、「一乗教義を理解しようとするなら、『十地経』（あるいは『十地経論』）の六相の義をよく考えよ」との示唆を受け、それによって「立教分宗」して『捜玄記』を著したと言うのである。

智儼は、これ以前に杜順に師承し、法常や僧弁らに従って『摂大乗論』等を学んでいたのであるが、智正の下でのこの出来事は智儼の生涯を決定付けたと言うことができる。[1]「立教分宗」とは、教学的独立を意味すると考えられるから、少なくとも法蔵は智儼の『捜玄記』を華厳宗独立の書と見ていることになる。華厳教学が「一乗思想」を標榜することは周知の事柄であり、[2]その一乗教義を明らかにする法蔵の『五教章』の末尾が六相円融義で閉じられていることも、[3]一乗義と六相説の深い関係を物語っている。このように考えてみると智儼における六相説の研究が華厳教学の濫觴であると言っても決して言い過ぎではないであろう。それでは一体、地論宗の六相説と智儼の思想とでは何が異なるのであろうか。この点を明らかにすることは、地論宗と華厳宗とを切り結ぶ極めて重要な思想的課題であると思われる。それ故、本稿では、まず『十地経』『十地経論』自体の六相説の中味を検討し、その上で地論宗の法上・浄影寺慧遠（以下、慧遠）の理解を整理し、次に智儼の思想と比較検討することにしたい。

一　『十地経』『十地経論』の六相説とはどのような思想か

この点については、既にいくつかの先行研究があり、大いに参考になる。[4]『十地経』の中で「六相」に言及する場所は後に詳述する一箇所のみ、『十地経論』では経と重複するもの以外に四箇所の用例がある。[5]結論的に言えば、これらは全て同じ内容であり、経の所説を理解するための六つの視点、もしくは経の文言を杓子定規に理

解してはならない点を六つにまとめたものといった意味内容であって、法蔵が問題にするような因果縁起に関するものではない。今ここで全ての用例を検討する余裕はないので、『十地経』自体の用例と、法上・慧遠らの思想的特徴を抉り出すための好個の用例のみを取り挙げて検討したい。

『十地経』自体に説かれる唯一の用例とは、第八挍量勝分で菩薩の十大願を説く中の第四大願を説く次の文である。

用例一

又大願を発す。所謂、〈一切菩薩所行の広大無量不雑の〉、〈諸波羅蜜に摂せられ〉、〈諸地に浄ぜられ諸助道法を生じ〉、〈総相別相同相異相成相壊相もて〉、一切菩薩所行の如実地道と及び諸波羅蜜の方便業を説きて、一切を教化して其れをして行を受けしめ、心に増長を得せしめんが故なり。

又発大願。所謂一切菩薩所行広大無量不雑、諸波羅蜜所摂、諸地所浄生諸助道法、総相別相同相異相成相壊相、説一切菩薩所行如実地道及諸波羅蜜方便業、教化一切令其受行、心得増長故。（大正二六・一三九上、〈　〉は筆者）

重要な用例なので、正しく文意を読み取るために経文に手を加えた。世親によれば菩薩の第四大願とは、種種の法を説いて衆生の心を増長ならしめることであると解釈されている。[6] つまり後半にこの文章の主旨があるのであって、〈　〉で括った四つは「法を説く」という菩薩の行を支える功徳の内容を先立って掲げているものであると言うのである。ここで重要な点は、菩薩の第四大願が「法を説く」ことにあるのであって、これらの所説全体が菩薩の行の内容を表しているのではないということである。つまり、世親が「方便は総相別相同相異相成相壊相である」[7] と言う意味は、菩薩行に六相の方便があると言っているのではなくて、六相によって菩薩の方便行を説くという意味なのである。この点は次項の地論宗の法上・慧遠らの理解を検討する上で極めて重要な問題なので特に強調しておきたい。

次に『十地経論』の用例の検討に移る。すでに述べたように、『十地経論』には用例一の経文を解釈する箇所以外に、合計四の用例がある。いずれも同様の内容を持つのであるが、この中で法上・慧遠らとの関係上特に重要なものは、「加分」に説かれる次の文章である。

用例二

一切所説の十句中に皆六種差別相門有り。此の言説解釈は応に知るべし、事を除く。事とは謂く陰界入等なり。

一切所説十句中皆有六種差別相門。此言説解釈応知、除事。事者謂陰界入等。（大正二六・一二四下～一二五上）

この文は、金剛蔵菩薩によって説かれる「菩薩の十地」は、どのような目的を持って対告衆の菩薩たちに説かれるのかという問題について、全ての菩薩たちが「菩薩の十地」によって自利利他の功徳を完成することが願われているという点を明らかにする経文についての解釈である。経文は菩薩たちの功徳を二十句述べるが、それは前半十句が自利を表わし、後半十句が利他を表わしている。その前半の十句は、菩薩たちがみな「智慧地に入る」[8]ために、この「菩薩の十地」が説かれるのであって、その十句の関係が六相によって成り立っているというのが世親の主張である。したがって文中の「事を除く。事とは謂く陰界入等なり」と説くのは、六相説が『十地経』の所説の形式に関するものであって、五蘊・十二処・十八界などの事として存在する諸法の範疇に関するものではないという意味である。この点をさらに続けて世親は以下のように述べる。

六種相とは謂く、総相別相同相異相成相壊相なり。総とは是れ根本入なり。別相とは余の九入にして別して本に依止して彼の本を満ずるが故に。同相とは入の故に、異相とは増相の故に、成相とは略説の故に、壊相とは広説の故に、世界の成壊の如し。余の一切十句中は義に随いて類知せよ。

六種相者謂、総相別相同相異相成相壊相。総者是根本入。別相者余九入別依止本満彼本故。同相者入故、異相者増相故、成相者略説故、壊相者広説故、如世界成壊。余一切十句中随義類知。（大正二六・一二五上）

つまり、ここでは全ての菩薩たちが「智慧地に入る」ということの意味が十句によって解説されていることを明らかにした上で六相それぞれの意味内容を説明しているのである。六相のそれぞれは、「総相」は十句の根本的意味（ここでは「入」ということ）、「別相」は根本的意味を十種によって各説すること、「同相」は十種各説の共通性、「異相」は各説が成り立つこと、「成相」は通常の世間的言語において一応の約束の上で言語が通用しコミュニケーションが成り立つこと（＝一応「入」の意味が通じること）、「壊相」は世間的言語の中身を検討すると一応の約束が成立せずに多くの説明を要すること（＝「入」とはどういうことか、という点になると多くの説明が必要である）、といった意味である。世親は、この点をまず明らかにして、『十地経』がこれ以降一つ一つの概念についてそれぞれ十句によって説いていくのは、全てこのような理由によると言うのである。

以上によって、『十地経』『十地経論』の六相説の基本的な意味が明らかになった。結論的に言えば、『十地経論』の六相説は法蔵が言うような因果縁起に関するものではなく、教説の言語表現に関するものと言うべきである。しかしながら、「言語」と「存在」の関係は龍樹が言うように、第一義諦の面ではいずれも否定されるが、世俗諦としては不可分の面も否定できないから[9]、厳密に検討を加える必要がある。

二　六相説に関する法上・慧遠の見解

次にこの問題を地論宗の祖師たちはどのように理解したか、という点について検討したい。この点についても若干の先行研究があるが、やや正確さを欠いているように思われるので[10]、それらを参照しつつ問題の本質を解明したいと思う。

法上は、『十地論義疏』巻第一において、前掲の用例二の文を解釈して次のように言う。

〈一切十句中皆六種有り〉とは、此れは通じて十地一部中に皆六種総別の義有るを釈するなり。〈言説～応に

知るべし〉とは、教化の為の故に此の優劣の説を作す。真実の相は言に依るべからずして取るが故に〈応に知るべし〉と云う。又解すらく、一即一切、浅深平等にして六に六相無きなり。〈陰入〉と謂うは、陰は是れ五陰、入は是れ十二入、界は是れ十八界なり。事別にして融ぜざるが故に、須く除くなり。
一切十句中皆有六種者、此通釈十地一部中皆有六種総別義也。言説応知者、為教化故作此優劣之説。真実之相不可依言而取故云応知。又解、一即一切、浅深平等六無六相也。謂陰入者、陰是五陰、入是十二入、界是十八界。事別不融故、須除也。（大正八五・七六二中）

法上の見解を明確にするために、『十地経論』の所釈の文を〈 〉に括って示した。全体的な意味としては、六相説を以て経論解釈の基準としている点で、『十地経論』に順じるものと見ることができるが、『十地経論』が『十地経』に説かれる当該の十句の関係を問題にしていたのに対し、ここでは教説一般に拡大されている点が異なる。法上の意見は、因分可説としての教説の文言は、それ自体に優劣があるように見えても、それを超えて不可説の真意を読み取らねばならない、それ故に「応に知るべし」と言っているのである、ということである。教説の言語は不可説という真意において円融するものであり、この点が陰界入などの現象的な事物とは異なると言うのである。六相説に対するこのような理解は、地論師において一般的だったようで、吉蔵が『中観論疏』などで紹介する内容と合致している。[11] したがって、この文の後で、総と別の関係を詳説して、

是れ〈総は本入〉とは、智慧地の体なり。別は九入なり。〈本に依止す〉とは、本に非ざれば末則ち立たず、末に非ざれば本則ち満ぜず。故に〈満ず〉と云うなり。
是総本入者、智慧地体也。別者九入也。依止本者、非本末則不立、非末本則不満。故云満也。（同前）

という例なども、教説言語に関するものであって、ここに説かれる「本末」は存在としての諸法を問題にするものではないと見るべきであろう。[12]

こうした点は、慧遠の解釈になると一層明瞭になる。慧遠は、『十地義記』『大乗義章』のいくつかの箇所で六

相説に言及しているので、[13]これらを検討してみたい。これらの所説のうち最も基本であると思われるものは、『十地義記』における用例二についての解釈である。そこでは、『十地経』『十地経論』が「十入」について何故六相を立てるのかという点について四門を立てて解釈を進めている。その四門とは、①立意、②建立の所依、③諸法に就いて六相を解釈す、④解釈、である。このうち①②③において慧遠の思想が明確に示されている。順に検討を加えていこう。第一門は次のようなものである。

一に立意を明かさば、定見を破せんが為なり。人有りて法に於いて定んで総別一異等の相を取るが故に、諸法縁起互成六門は定に非ざるを明かして、彼の定執を破す。

一明立意、為破定見。有人於法取定総別一異等相故、明諸法縁起互成六門非定、破彼定執。（卍続一・七一・一五一右下、新纂四五・四〇中）

後に明らかになるが、ここで慧遠が「法」というのは、存在を意味する有為法のことではなく、仏法における一つ一つの教説・概念のことである。したがって「定見を破せんが為なり」とは、教説が説かれることによって、決まり切ったものとして表面的に理解されることを否定するために六相説が説かれたのであるという意味である。「諸法縁起互成六門」といった用例に触れると、後の華厳思想を知るものとしては、これと華厳の縁起思想との連関をたちまち想像してしまうが、慧遠の意図はそうしたものではない。この点については後に詳述する。

次に第二門は以下の通りである。

第二に其の建立の所依を明かさば、論主は何に依りて此の六相を立つるやとならば、謂く此の経に依るに下の初地第四願中に一切行に皆六門有りて以て方便と為すと説けるが如し。故に論は之に依りて一切を類釈するなり。

第二明其建立所依、論主依何立此六相、謂依此経如下初地第四願中説一切行皆有六門以為方便。故論依之類釈一切。（同前）

慧遠が指摘する当該の経文は、言うまでもなく先に触れた用例一の文である。それを慧遠は「一切行に皆六門有りて以て方便と為す」と理解したのである。この「方便」の理解については、先の用例一で特に記した点から言えば、慧遠は世親の解釈を基本的に誤っている。そしてこの慧遠の理解の中身については、『大乗義章』第十九の二智義に詳細な見解が述べられている。「二智義」は、実智と方便智の関係を明らかにすることが目的であるが、その方便智を四種に分けて解説する中の第三に「集成方便」という概念を立てている。

三に集成方便、諸法同体にして巧相集成するが故に方便と曰う。云何が巧成なるや。一真心中に曠く法界恒沙の仏法を備うるなり。

三集成方便、諸法同体巧相集成故曰方便。云何巧成。一真心中曠備法界恒沙仏法。（大正四四・八四六中）

慧遠の場合、「一真心」とは如来蔵を意味しているが、その一真心の体中にあらゆる仏法が備わっていることを「集成方便」と言うのである。この文中の「巧相集成」は前門の「諸法縁起互成六門」と同じ意味である。したがって、この文の直後に六相説を紹介して次のように言う。

地経中に、一切行は総相別相同相異相成相壊相にして方便と為すと説く。此れは亦是れ其の集成方便なり。此の一方便は彼の一切陰界入等の事法と相い対して実智に対せず。故に地論中に六相門を弁じて説きて〈事を除く、事とは所謂陰界入等なり〉と言う。

地経中、説一切行総相別相同相異相成相壊相而為方便。此亦是其集成方便。此一方便与彼一切陰界入等事法相対不対実智。故地論中弁六相門説言除事、事者所謂陰界入等。（同前）

つまり菩薩行の一つ一つの方便（具体的な教説のこと）が、存在としての事法と相対して説かれているのであり、それを『十地経論』は「事を除く」と説くのであると言うのである。要するに、仏法としての教説は一つ一つが方便であり、それが菩薩の行として説かれているのであり、それ故単なる事物とは異なるのだという意味である。

この慧遠における「法」と「事」の概念の異なりは、次の第三門に至って一層明確に説かれる。

三に汎そ諸法に就きて六相を解釈す。事法別なりと雖も、理義斉しく通ず。今且く色に就きて六相を弁釈す。余類は知るべし。

三汎就諸法解釈六相。事法雖別、理義斉通。今且就色弁釈六相。余類可知。（卍続一・七一・一五一左上、新纂四五・四〇中）

まず、「諸法に就きて六相を解釈す」とは一つ一つの具体的な教説に就いて六相の意味を解釈する、ということである。「事法別なりと雖も、理義斉しく通ず」とは、五蘊・十二処・十八界としての事と仏法としての法とは異なるものであるが、六相の道理は共通するものであるから、試みに「一色」を取り上げて解説すると言うのである。

六相とは云何。一色中に同体にして具に苦無常等の一切の諸義有るが如し。是の諸義を以て一色を集成す。義に随いて別して分たば色に無量有り。謂く、無常色・苦色・空色・無我色等の種種差別あり。其の総を論ずるなり。

六相云何。如一色中同体具有苦無常等一切諸義。以是諸義集成一色。随義別分色有無量。謂無常色苦色空色無我色等種種差別。論其総也（同前）

ここで言うところの、無常・苦・空・無我などが慧遠の言う「法」の概念であり、その様々な法が「事」としての一色において成り立っていることが「総相」という概念なのである。それ故、『十地経論』の「事を除く」とは、慧遠においては「法に関するものであって、事に関するものではない」という意味なのである。これと全く同じ趣旨の所説が、『大乗義章』巻第三の「六種相門義」に説かれており[14]、それに依って慧遠における六相の概念を概説すればおよそ次のようになるであろう。

総相：一色中に無常・苦・空・不浄などの別々の法が成り立っている。

別相：一色中に無常・苦・空・不浄などの別々の法が成り立っているから、無量の区別された色（無常色・苦色など）がある。
同相：この無量の区別された色はいずれも同じ色である。
異相：同じ色であるが、例えば無常色と苦色とは区別される。
成相：無常色・苦色などと義の面では区別されるが体としての色は一つである。
壊相：体としては一つであるが、義は異なるので多色あるともいえる。
結局、体における義の同異と異義における体の同一を述べているのみであるから、組み合わせ上は四相しか成り立たないはずである。それ故、この点について慧遠は次のように言及する。

実に拠りて之を論ぜば、前の四門を説かば義を弁ずるに応に足るべし。同異に約して前の二門（＝成相と壊相）を成ずると為すが故に六有るなり。

拠実論之、説前四門弁義応足。為約同異成前二門故有六也。（大正四四・五二四上）

つまり、慧遠のような理解では結局、同異門と成壊門は同じことの繰り返しとなってしまうのである。そして慧遠自身もこの矛盾点に気づいていたのである。

以上によって『十地経』『十地経論』及びそれに基づく法上・慧遠の見解が明らかになったであろう。『十地経論』と法上・慧遠の理解の間にはかなり大きなズレがあると言えるが、法上・慧遠らの思想は後の華厳教学が課題とするような縁起法の相即相入などを問題にするものでないことは明らかである。

三　智儼における六相説の受容

それでは次に六相説がどのような意味で華厳の一乗教義を開いていったのか、この点を明らかにするために初

期の智儼の思想を検討していきたい。すでに述べたように、智儼の『捜玄記』は地論と華厳とを切り結ぶ位置にあると考えられるが、『一乗十玄門』も同様な位置にあると思われる。[15] この両書の関係については、法界縁起の内容が異なるとする先行研究もあるが、[16] 以下に述べる論考によって両者が緊密な関係にあることを明らかにしたい。筆者は、これまでに、『捜玄記』の法界縁起説と地論・摂論宗教学との重層的な関係について、いくつかの論稿を明らかにしてきたが、[17] 本稿ではそれらを踏まえながら、『一乗十玄門』の思想を検討して『捜玄記』とのつながりを明らかにしたいと思う。

さて智儼は、『捜玄記』の巻第三下において十地品の第六地の十種十二因縁観の第八を解釈して次のように言う。

　六義と六相共に成ずとは、六相に二義有り。一は順理、二は順事なり。此の二義の中、順理の義顕かにして順事の義微なり。其の四縁の事は、二義上に同じきも、但だ順事の義増にして順理の義微なり。

　六義六相共成者、六相有二義。一順理、二順事。此二義中、順理義顕順事義微。其四縁事、二義同上、但順事義増順理義微。（大正三五・六六中）

これはどのようなことを問題にしているかというと、因果縁起の諸存在に関してそれを六因・四縁によって説く教説と、六相によって説く教説との二義があることがまず問題にされている。そして、因の六義と六相は重複する問題を扱っているのであるが、六相は理に順じているのに対して、六因四縁は事に順じて説かれている点が異なると智儼は言うのである。どういう事かと言うと、六因四縁は凡夫の執著を解きほぐすための教説であるが、因縁によって果を生ずると説くので縁起法を実体化しやすい。それに対して、六相説は理に入れしめるための教説なのだと言うのである。この点を更に次のように言う。

　問う、何を以て但だ総別六義は順理増なることを得て事を取らざるを知るを得んや。答う、論主は事は六相を具せずと簡びて唯だ義に約して弁ず。故に知るなり。

問、何以得知但総別六義得順理増不取於事。答、論主簡事不具六相唯約義弁。故知也。（同前）

この所説は先の用例二の文末の「事を除く」の意味を、事と理の関係の中で「理を簡ぶ」ものと理解したことを意味している。これは言葉を換えて言えば、六相説を事理の立場から解釈したということに他ならないのである。この観点に立てば、こうした理解の背景に、理事による法界観を教えた杜順の直接的な影響[18]、因果縁起を説く地論・摂論宗の思想[19]などを読み取ることは極めて容易であろう。そして、この因果縁起おける理と事の問題は、そのまま『一乗十玄門』の冒頭の問題提起と重なっているのである[20]。

一乗縁起自体法界義を明かさば、大乗二乗の縁起の但だ能く常断を執する諸過等を離るるに同じからず。此の宗は爾らず、一即一切にして過の離れざる無く、法の同ぜざる無きなり。

明一乗縁起自体法界義者、不同大乗二乗縁起但能離執常断諸過等。此宗不爾、一即一切無過不離、無法不同也。（大正四五・五一四上）

つまり華厳の一乗縁起（＝理）は、大乗二乗の執著を破するための縁起（＝事）とは異なると言うのである。ではその理としての一乗縁起とは一体どのような内容なのだろうか。この点について更に検討を進めて行きたい。

『一乗十玄門』は、大きく言えば、十銭の譬喩を用いて同体・異体を説く前半と、十玄門を説く後半の二部によって構成されているが、それは次のような前提の上に成り立っている。

今、且く此の華厳一部経の宗通に就きて、法界縁起を明かすに、自体の因と之れ果とを過ぎず。言う所の因とは、謂く方便縁修して体窮まり位満ず。即ち普賢是なり。言う所の果とは、謂く、自体究竟寂滅円果なり。十仏境界にして一即一切なり。

今且就此華厳一部経宗通、明法界縁起、不過自体因之与果。所言因者、謂方便縁修体窮位満。即普賢是也。所言果者、謂自体究竟寂滅円果。十仏境界一即一切。（大正四五・五一四上〜中）

つまり、法界縁起は十仏の自境界（果）と、普賢の境界（因）との二面によって成り立っているのである。そし

て直後に、「円果は説相を絶す」[21]るから、方便縁修の因の面のみを説くとする。このような構造は、法蔵の『五教章』が冒頭で説くところと同じであるから、[22]よく知られる点である。しかし、ここで特に注意を払わねばならない点が一つある。それは「一即一切」という華厳教学の常套語が十仏境界を表すものとして説かれている点である。後に述べるように、智儼においては因門では「一即多」という言葉はしばしば用いられるのであるが、著作の構造上、「一即一切」は円果を表すものとしてここ以外では一切用いられていないのである。この点は法蔵の用例とも関係するので、改めて言及することにしたい。さらに、もう一点注目したいことは、因門・果門ともに「自体」の両面と考えられていることである。[23]『五教章』の十玄門の冒頭は、「夫れ法界の縁起は乃ち自在無窮なり」と始めており、「自体」といった概念は見つからない。それ故、『一乗十玄門』の冒頭が、「一乗縁起自体法界義を明かさば」という言葉で始まることには大きな意味が存在すると考えられる。そして、この言葉の後、前掲の引用文が示されるのであるから、「一乗縁起自体法界義」と「法界縁起」は同義語であるということになる。こうした点は、智儼における「法界縁起」の概念が、「一乗縁起」と「自体法界」の重層的なものであることを予想させるのであるが、この点についても結論で再説したい。

その普賢因分は、既に述べたように「譬を挙げて法を弁成す」る前半と、「法を弁じて理を会通す」る後半とによって成り立っている。そこで、まず前半の「十銭の譬喩」を検討したい。それは次のような偈頌である。

譬えば十を数える法の　一を増して無量に至るが如し
皆悉く是れ本数にして　智慧の故に差別するなり。
譬如数十法　増一至無量　皆悉是本数　智慧故差別也。（大正四五・五一四中）

これは、六十巻『華厳経』の夜摩天宮菩薩説偈品の精進林菩薩の偈頌の一部に相当する。[24]経典の一連の文脈は、一切の法には真実相も差別相も存在しないということを述べることにある。引用した偈頌の直前では、涅槃と諸法の不可得を明らかにして、言説によって説く時二つの相があるかのように解されてしまうと述べているから、

この偈頌はこうしたコンテキストの上で理解されるべきものである。「十を数える法」とは、言語と並んで、人間が物事を認識する場合の手段としての「数」のことである。一を基盤として、二・三・四……と数えることである。智儼はこの十を数える法に、同体門と異体門の二門を開き、それぞれの中を「一中多、多中一」と「一即多、多即一」に分けて説くのである。両門とも比較的短い解説と複数の丁寧な問答とによって構成されている。そこで、しばらく智儼の教説を紹介・検討してみたい。

異体門について

智儼は、まず異体門の「一中多、多中一」から解説を始める。

今、十数に約して一中多・多中一を明かさば、若し順数すれば一より十に至りて向上に去る。若し逆数すれば十より一に至りて向下に来る。

今約十数明一中多多中一者、若順数従一至十向上去。若逆数従十至一向下来。(同前)

これは、通常モノを数えるときの一から始めて十に至る場合(向上去)と、十から始めて一に至る場合(向下来)のことである。モノを数える場合、数えられる側のモノを全体として一個と把握しなければ数えるという行為が成り立たない。例えば、学校を一校、二校と数える場合、それぞれの学校には面積の広狭などの違いがあるであろうし、そこに包摂されている建物の数や生徒の数なども皆違うかもしれない。しかし、個々のモノを個々として扱っていたのでは数えるという行為は成立しない。それゆえ、様々な異なる条件によって成り立っている個々の学校を「一個の学校」と前提して初めて数えるという行為が成り立つのである。これを智儼は、次のように言う。

一は一の如きは縁成の故に。一中に即ち十有り、所以に一成ず。

如一者一縁成故。一中即有十、所以一成。(同前)

「一が縁成である」というのは、先ほど述べたような「一つの学校」が様々な条件によって成り立っていること

である。この中には二つの面が備わっている。数えられる側のものが様々な条件によって縁起しているという面と、一を基盤に十まで数えるということの中にそれぞれの数が他の数との関係の中で成り立っているという面との二面である。数学的に言えば、「数」にはものを数え、並べ、大小を比べるといった抽象的な面と、[25]個々のものを量った分量を表す具体的な面[26]との二面があって、両者は密接に重なり合って我々が用いる「数」の観念が成り立っているのであるが、智儼が問題としているのは順序を表す数の方である。仮に、一が絶対的なものであった場合、一が二になるということが成り立たないから、数の体系とは、前提としての一から始めて無量に至るまですべての数が相依相待によって成り立っているということなのである。つまり、個々の数において他のすべての数が契機されているということであり、これを「一中多、多中一」と言うのである。

次に、異体門の「一即多、多即一」の内容を見てみよう。

　次に、一即多、多即一を明かさば、還た前門中の向上去向下来に同ずるなり。

　次明一即多多即一者、還同前門中向上去向下来也。（同五一四下）

内容としては、前門と同じであると言うのみである。これでは詳細が不明なので、智儼はこの後に九つの問答を設けている。今、それらを詳細に検討する紙数はないので、要点のみをまとめておきたい。

　問う、前に一中十を明かし、此に一即十を明かす。何の別有るや。

　答う、前に明かせる一中十は、一を離れて十有ること無くして十は是れ一に非ず。此に明かせる一即十の若きは、一を離れて十有ること無くして十は即ち是れ一の縁成の故に。

　問、前明一中十、此明一即十。有何別耶。答、前明一中十者、離一無有十而十非是一。若此明一即十者、離一無有十而十即是一縁成故。（同前）

つまり、両者とも一と十とがいずれも縁起によって成り立っているという与件は同じであるが、「一中十」の方は、今は一であって未だ十となっていないのに対し、「一即十」の方は、同一時間における全体と部分の論理的

関係を言うのである。例えて言えば、「一中十」は『涅槃経』に説かれる「乳と醍醐」のような関係（乳における醍醐の在り方）、「一即十」は『五教章』に説かれる「家と柱など」のような関係を表しているのである。乳はその中に酪が契機されているとはいうものの、今は酪ではなく乳である。一方、家と柱・床などは同一時間内におけるる全体と部分の関係である。縁起にはこのような二面性があり、この点について、筆者はかねてより前者を「〜になる」系縁起説（通時的縁起）、後者を「〜である」系縁起説（共時的縁起）と仮称して問題を喚起してきた通りである。[27]

同体門について

次に同体門の所説を見てみよう。

二に同体門を明かすとは、還た前門の如し。

二明同体門者、還如前門。（同五一五上）

と言って、所説の対象は異体門と同じであるとする。つまり「十銭の譬喩」に対す分析である点は変わらないのである。それ故、同体・異体の違いを初めに問うことになる。

問う、此の同体門中は、前の異体門中と何の別有るや。

答う、前の異門に一中十と言うは、後の九に望むを以ての故に一中十と名づく。此の門に一中十と言うは、即ち一の中に九有るが故に一中十と言うなり。

問、此同体門中、与前異体門中有何別耶。答、前異門言一中十者、以望後九故名一中十。此門言一中十者、即一中有九故言一中十也。（同前）

つまり、乳と醍醐の関係で言えば、両者の間に不一の面を見るのが異体門であり、両者の相即を見て不異と見る面が同体門なのである。乳の中に既に醍醐が存在するなら、それは乳でなく醍醐である。しかし一方で、乳の中に醍醐がないならば乳が醍醐となることはない。乳と醍醐の不一不異において、乳は乳であり、醍醐は醍醐であ

りうる。「縁成」とはこのような関係を言うのである。その次の問答は、同体門の一即十とどのように違うかという意味のものである。

此の中に一に九有りと言うは、自体に九有りて而も一は是れ九に不ず。前の別体門に説くが若きは、一即ち是れ彼の異体の十等にして而も十は一を離れざるなり。

此中言一有九者、有於自体九而一不是九。若前別体門説者、一即是彼異体十等而十不離一。(同前)

ここに説かれる「異体の十」とは、家と柱等の関係によって説かれていたことで、全体と部分の不一不異を表すものである。そして、この関係は乳と醍醐の間では譬喩できない性質のものである。何故なら、乳と醍醐の不一の関係には状態の変化が契機されており、そこにおいて時間のズレが生じることになる。一方、全体と部分の関係は、同一時間内の論理的関係である。「一中十」は変化を契機する因果関係の縁起構造、「一即十」は全体と部分の相即関係による相依相待の縁起構造、ということになる。ここまで詰めて考えてくれば、最後の同体門の一即十は、家と柱等の譬喩において、柱等がそのまま家に他ならないということを意味するものであることは明らかであろう。

以上の検討によって、『一乗十玄門』の異体・同体説は、縁起における不一(=異)不異(=同)を表すものであり、その構成要素である「一中多、多中一」とは、縁起における変化を契機する通時的な関係(=〜になる系縁起)であり、「一即多、多即一」とは、縁起における全体と部分の論理的な関係(=〜である系縁起)であることが明らかになった。

それではこの『一乗十玄門』の縁起説が、一体どのような意味で六相説の研究成果なのであろうか。既に触れたように智儼は、因果縁起の六因四縁と、六相説とを事と理の観点から区別していた。しかし、六相と因門六義が重層しているという点は、『一乗十玄門』の思想的背景にとっても重要な問題である。同体異体という概念はそのまま六相中の同異に相当するからである。そして先に述べたように、「一即多」は全体と部分の論理的関係

であるから、六相中の総別に相当する。「一中多」は生滅変化を契機としていたから、成壊に相当する。

このように考えてくると、『一乗十玄門』は、『十地経論』の六相説を、不一（異体門）不異（同体門）を基盤にして、そこに総別（一即多）と成壊（一中多）を組み込んで再組織したものであることが明らかになるであろう。この点を法蔵は、『華厳経伝記』の中で、「別教一乗無尽縁起」を「地論の六相」によって明らかにしたと言ったのである。

四　華厳縁起論の本質――智儼と法蔵――

『一乗十玄門』の基本的な構造と内容が明らかになったので、次に法蔵の『五教章』の所説との関係を検討してみたい。『五教章』の義理分斉は、①三性同異義、②縁起因門六義法、③十玄縁起無礙法門義、④六相円融義、の四門によって構成されている[28]。これらはいずれも智儼の『一乗十玄門』と深い関係にあるが、その中でも特に問題となるのは十玄縁起無礙法門義である。『五教章』の十玄縁起無礙法門義は、全体を喩説と法説に分け、喩説では「十銭の譬喩」を説いて異体・同体を開き、それぞれを一中多・多中一、一即多・多即一によって説き、法説では十玄門を説くから、構成的には明らかに『一乗十玄門』に順じている。それ故、『一乗十玄門』と共通しない部分があるとすれば、そこに法蔵の独自性があると考えられる。こうした観点から『五教章』の所説を見た時、まず目に付く点は、異体・同体を開くに際して、因門六義と関係付けて説かれる点である。

> 此の二門有る所以は、諸の縁起門の内に二義有るを以ての故なり。一には不相由の義、謂く自ら徳を具するが故に。因中の不待縁等の如き是れなり。二には相由の義、待縁等の如き是れなり。初は即ち同体、後は即ち異体なり。
>
> 所以有此二門者、以諸縁起門内有二義故。一不相由義、謂自具徳故。如因中不待縁等是也。二相由義、如待

縁等是也。初即同体、後即異体。（大正四五・五〇三中）

この同体・異体を不待縁・待縁に関係付ける所説は、『五教章』の「縁起因門六義法」の中にも見ることができる[29]。縁起法であるから、因の面と果の面から論ずることは一応、筋が通っていると考えられる。しかし、この因と果から縁起法を見るという点について智儼は、法界縁起は「大乗二乗の縁起の但だ能く常断を執する諸過等を離るるに同じからず」として触れないのであった。それでは法蔵において、因門六義と六相説とはどのように理解されているのであろうか。

然るに此の六義は六相を以て融摂して之を取る。

然此六義以六相融摂取之。（大正四五・五〇二下）

法蔵は、六義と六相とは相互に重なり合う思想であると言うのである。この点をさらに詳説するために、六相のそれぞれを解釈して次のように言う。

六義を融するを一因と為す、是れ総相なり。
一因を開きて六義と為す、是れ別相なり。
六義斉しく因と名づくるは是れ同相なり。
六義各の相い知らざるは是れ異相なり。
此の六義に由って因等成ずることを得るは是れ成相なり。
六義各の自位の義に住するは是れ壊相なり。

融六義為一因是総相。開一因為六義是別相。六義斉名因是同相。六義各不相知是異相。由此六義因等得成是成相。六義各住自位義是壊相。（同・五〇二下～五〇三上）

つまり、因の六義の関係を表すものとして六相説を理解するのである。因の六義とは、言うまでもなく因果縁起の有為法における因の問題であるから、智儼が理と事の異なりとして言及しなかった問題を一歩踏み込んで解釈

していると言うことができよう。こうした法蔵の態度は、次の文章などに一層積極的に表明されている。

問う、六相と六義の分斉云何ん。答う、六義は縁起の自体に拠る。六相は縁起の義門に拠る。法体を以て義門に入りて遂に差別を成ずるなり。

問、六相六義分斉云何。答、六義拠縁起自体。六相拠縁起義門。以法体入義門遂成差別。（同・五〇三上）

つまり法蔵は、因の六義は縁起法そのものに関する問題であり、六相説は言語的意味に関する問題であると言うのである。六義によって縁起して成り立つ諸存在（＝諸法、ここでは自体）が、義門（＝言語的範疇）において捉えられることによって、それぞれの区別された物事が成り立つのであると言うのである。ここに至って、存在と言語の融合した縁起思想として、法蔵の考える華厳の一乗縁起が構築されたと言えるのではないだろうか。

次に注目される点は、智儼が一貫して一中多・多中一、一即多・多即一と繰り返すことを、法蔵は「相入・相即」と表現していることである。これについて、十玄縁起無礙法門義の先の引用文の直後に次のように言う。

諸の縁起法に皆二義有るを以ての故に、一には空有の義、此れは自体に望む。二には力無力の義、此れは力用に望む。初の義に由るが故に相即を得、後の義に由るが故に相入を得。

以諸縁起法皆有二義故、一空有義、此望自体。二力無力義、此望力用。由初義故得相即、由後義故得相入。（大正四五・五〇三中）

「自体」について相即を論じ、「力用」について相入を論ずると言うのである。前掲の因門六義では、自体と義門の別に依って存在の区別が成り立つとしていた。存在自体とその区別ということは換言すれば、「体と相」ということであろう。そしてここでは「体と用」によって相即・相入を立てている。この二つの視点を重ねると「体相用」となる。それゆえこうした法蔵の思想は『起信論』の研究の成果ではないかという点が推察されるのである[30]。既に述べたように智儼は地論・摂論の影響のもとにあったが、法蔵へと華厳教学が展開するためには『起信論』をはじめとする如来蔵系経論が大きく関係しているのである[31]。智儼の用語は『華厳経』そのものによってい

たのに対し、法蔵がそれを教学組織化したということであろう。そして法蔵以降はこうした法蔵の理解が一般化していったのである。法蔵の理解によれば、縁起法は因の面と果の面とがあり両者は不一不異である。これを構造的に表すのが、『五教章』義理分斉の因門六義法と十玄縁起なのであろう。したがって両者は重層する概念によって説かれているのであり、それが相即（体）・相入（用）・同体異体（不相由・相由）なのである。

結論

以上、『十地経論』の六相説の検討を始めとして、地論宗の法上・慧遠を経て、華厳の智儼・法蔵へと至る思想の展開を追ってきた。『十地経論』の六相説とは本来不可説である仏の根本智を言語によって開示する場合の問題、つまり言語表現に関するものであった。そして世親が「事を除く」といった意味も、六相説が言語表現に関するものであって、有為法に関するものではないという意味であった。地論宗の法上・慧遠は、この『十地経』『十地経論』の所説を、仏法の教説言語と存在とを区別するものであると理解することによって、一存在に無量の教説言語が成り立つことを表すものと考えた。それに対して智儼は、事と理の区別を表わすものと受け止めて、六相説から同体異体・一中多・一即多の「一乗縁起」を見出したのである。これは結果的には、相依相待である縁起の共時的側面と因果としての縁起の通時的側面を統合する思想となったのである。この智儼の「一乗縁起」に基づいて、そこに存在（因の六義）と言語（六相）の問題を組み込み、再組織したものが法蔵の法界縁起思想である。その証拠となるものが、『五教章』六相円融義で示される「舎と柱など」の喩[32]であると言えよう。

註

（1）修学期の智儼の思想形成については、木村清孝著『初期中国華厳思想の研究』（一九七七年、春秋社）第二編第二章第二節　師承（三七六〜三八二頁）など参照。

（2）智儼の『華厳一乗十玄門』（大正蔵四五巻所収）や法蔵の『華厳一乗教義分斉章』（同前）といった主著の名称に表れているほか、華厳教学の主要な教判である同別二教判が一乗に関するものであることなどに象徴的に表わされているだろう。

（3）大正四五・五〇七下〜。

（4）『十地経』『十地経論』の六相説を直接扱ったものに、日野泰道稿「華厳に於ける六相説の思想史的考察」（『大谷学報』第一一八号、一九五三年）、伊藤瑞叡稿「六相説の源泉と展開（上）」（『仏教学』第一三号、一九八二年）などがあり、六相についての原語的な問題まで研究されている。

（5）該当するものは以下の四である。ア、対告衆の菩薩の「入」に関する十句の釈（本文中の用例二、大正二六・一二四下〜一二五上）イ、対告衆菩薩の善決定の解釈（同一二七下）ウ、同じく対告衆の菩薩の共通性に関する解釈（同一二八中）エ、菩提心を起こす衆生の十種の善について（同一三四下）の四。

（6）因みにこの経文を釈して『十地経論』はまず、「論じて曰く、第四大願に心に増長を得しむとは、何等の行を以て心を増長ならしむるや」（大正二六・一三九上）と言うことによる。

（7）因みに『十地経論』論文には、「方便とは経の如きは、総相別相同相異相成相壊相の故に」（大正二六・一三九中）とある。

（8）『十地経』の経文の最初に、「経に曰く、又一切の菩薩に不可思議なる諸仏の法と明と説きて、智慧地に入らしむるが故に」（大正二六・一二四中）とあるを指している。

（9）例えば、龍樹の『大智度論』では、無戯論寂滅相を説明して、「一切法は菩提中に入らば皆寂滅相なり」（大正二五・七〇八上）と説く場合と、「一切名字語言音声悉く断ず」（同七二六上）と説く場合があるので、世俗には存在の面と言語の面が想定されていると考えられる。

（10）地論師の六相理解を扱ったものとして、村田常夫稿「天台の十如と華厳の六相」（『大崎学報』第一一〇号、一九五九年）、成川文雅稿「地論師の六相説」（『印度学仏教学研究』第一六号、一九六〇年）などがある。なお村田稿は、『十地経』『十

地経論』所説の六相説理解が精密でなく、成川稿は華厳教学の側から法上・慧遠説を見ているために読みすぎていると言わざるを得ない。

(11) 吉蔵撰『中観論疏』巻第九本に、「地論人の如きは六相義を用いて以て衆経を釈す。謂く、総相別相同相異相成相壊相なり」(大正四二・一三六上) とある。『百論疏』(大正四二・二七一下) にも同様の文がある。

(12) 前掲の成川稿は、六相説は経典解釈の方法論であると理解しながらも、「諸法円融説としての六相説とも受けとることができる」とするが、これは「法」を華厳的に理解したことによるのである。

(13) 註 (5) に挙げた論文の解釈のほか、『大乗義章』巻第三「六種相門義」(大正四四・五二四上〜中)、巻第一九「二智義」(大正四四・八四六中) などで六相説に言及している。

(14) 大正四四・五二四上。

(15)『一乗十玄門』には新訳唯識説の影響が全く見られないこと、現行の大正蔵経所収本の撰号に「承杜順和尚説」とあること、加えて以下の本稿に述べることなどによる。しかしながらこの問題については「智儼の初期の作とすることには問題がある」(石井公成著『華厳思想の研究』一九九六年、春秋社、一六二頁) とする意見もある。

(16) 坂本幸男博士は、両書の「法界縁起」の内容について「別教一乗の無尽縁起を指す場合と、『華厳経』の中の一切の縁起説を統摂した場合の二種類がある」(「法界縁起の歴史的形成」『大乗仏教の研究』六一頁) とする。また木村清孝博士も両者は「別の観点に立つ」(木村、前掲書、五二三頁) とする。

(17) 拙稿「華厳一乗思想の成立史的研究――『捜玄記』玄談を通してみた智儼教学の位置及び背景について――」(『真宗教学研究』第一二号、一九八八年)、拙稿「浄影寺慧遠における「依持と縁起」の背景について」(『仏教学セミナー』第五二号、一九九〇年)、拙稿「『捜玄記』の法界縁起説」(『仏教学セミナー』第六一号、一九九五年)、拙稿「中国仏教における縁起思想の理解――「縁起」と「縁集」をめぐって――」(『仏教学セミナー』第七九号、二〇〇四年)、拙稿「地論宗の法界縁起説」(『東海仏教』第五三輯、二〇〇八年) など参照。

(18) その理由として先ず『一乗十玄門』の撰号に「承杜順和尚説」とあること、杜順の『法界観門』は理と事を縦横無尽に詳説して無礙に至るという内容であったこと (『法界観門』の内容については、木村前掲書、第二篇第一章第二節『法界観門』をめぐる問題　三二八〜三四二頁を参照)、などが挙げられよう。

(19) 註(17)等参照。
(20) 註(18)等参照。
(21) 大正四五・五一四中。
(22) 『五教章』は、釈迦如来海印三昧一乗教義を開いて十門となし、その第一「建立一乗」で一乗教義を別教と同教に開き、別教を釈して、「一は性海果分にして是れ不可説の義なり。何を以ての故に、教と相応せざるが故に。則ち十仏自境界なり。……二は縁起因分にして則ち普賢の境界なり」(大正四五・四七七上)とする。
(23) この「自体」という概念は、地論師との関係を想像させる。例えば、浄影寺慧遠や『華厳経文義要決問答』(卍続一・一一所収)に引かれる懍師などの後期地論学派に属する人々が、自らの思想的基盤を「自体縁起」と称していたからである。この後期地論学派の「自体」の概念については、拙稿「地論宗の法界縁起説」(註(17)参照)の中で論じた。
(24) 大正九・四六五上。
(25) 志賀浩二著『大人のための数学①　数と量の出会い　数学入門』(紀伊国屋書店、二〇〇七年)第二章　量と数　三二〜四六頁参照。
(26) 本来、数と量は異なる意味を持っていたが、それが統合されて新たな「数」という概念が形成される過程は、註(25)に分かり易く説かれている。
(27) 拙稿「『起信論』の縁起説」(『大谷学報』第二七九号、一九九四年)、拙稿「『起信論』中国撰述説否定論」(『南都仏教』第八一号、二〇〇二年)等参照。
(28) 大正四五・四九九上。
(29) 大正四五・五〇二下〜五〇三上。
(30) 『起信論』は立義分において、衆生心の心生滅因縁相が「能く摩訶衍の自体相用を示す」(大正三二・五七五下)と言い、摩訶衍の義とは体大・相大・用大(同前)であるとする。
(31) 拙稿「『起信論』の如来蔵説と法蔵の如来蔵縁起宗について」(『仏教学セミナー』第七〇号、一九九九年)、拙稿「法蔵の『密厳経』理解について」(『大谷学報』第三二二号、二〇〇六年)等参照。
(32) 本来、言語に関する問題であった六相説が「法界縁起六相鎔融」と理解され、その結果、存在としての「縁成の舎」を喩

えに用いて六相円融が説かれていることを指す（大正四五・五〇七下〜）。

The Present Situation and Issues of Dilun School Studies

ISHII Kōsei

The author already made remarks on the progress of research concerning the Dilun School 地論宗 in 1995. This current presentation focuses on the background of the new studies on the Dilun manuscripts from Dunhuang 敦煌. The author would also like to express some of his opinions on the issues, at hand.

The pioneer in leading the research of the Dilun manuscripts was Fujieda Akira 藤枝 晃 who founded a research group to learn more about Dunhuang manuscripts. Starting from the middle of 1960s, the commentaries of the *Śrīmālā Sūtra* from the Dunhuang manuscripts were researched in detail by the group, and the root script of the *Shōmangyō-gisho* 勝鬘經義疏 said to be composed by Prince Shōtoku 聖德太子 was discovered. Even the news broadcast information about the finding. It was due to this claim that the annotation of the Dunhuang material was debated and as a result it attracted many young researchers. Koizumi Enjun 古泉円順, a member of the group, was the first to develop a suitable criteria that enabled scholars to judge the manuscript dates. Hirai Yūkei 平井宥慶 and myself, Ishii Kōsei 石井公成, also did research on the Dilun manuscripts. Aoki Takashi 青木隆 made further progress in this research. Aoki established a method of dating the manuscript based on the development of the Dilun philosophy such as the *pratītyasamutpāda doctrine* 緣集說 . Ōtake Susumu 大竹晋 performed fine researches on Bodhiruci's books written in Chinese. He revealed an existing connection between Indian Buddhism and Chinese Buddhism.

The priority for the research of the Dilun School is accumulating of any lost material and reprinting the Dilun manuscripts from Dunhuang. The digitization of such materials is also indispensable. NGSM would be useful for the comparison work. Furthermore, the relationship between Chinese philosophy and the Dilun philosophy, the relationship between Indian Buddhism and the Dilun School, rites and rituals, criticism on the Dilun School by other schools; the relationship between the Dilun School and the vinaya, the relationship between the Dilun School and the Zen school, and so on are also in need of research.

The Formation of the Doctrines of the Dilun School as Seen in Dunhuang Manuscripts

AOKI Takashi

In recent years more than a dozen texts of the southern branch of the Dilun 地論 school have been discovered among the Dunhuang 敦煌 manuscripts. The reason that these texts can be identified as texts of the southern branch is that they expound its distinctive theory of threefold dependent aggregation (or arising), a threefold classification of Buddhist teachings, and the five-gate theory.

The threefold classification of Buddhist teachings into separate teachings for each of the three vehicles (*sancheng biejiao* 三乘別敎), the common teaching (*tongjiao* 通敎), and the common thesis (*tongzong* 通宗) is used in many Dunhuang manuscripts. "Separate teachings for each of the three vehicles" refers to the theories of the Abhidharma and *Chengshi lun* 成實論; "common teaching" refers to the thought of the *Prajñāpāramitā-sūtras* and Vijñaptimātra thought; and "common thesis" is centred on the thought of the *Avataṃsaka-sūtra* and *tathāgatagarbha* thought. In addition, the *Gangyaoshu* 綱要書 (S. 613) also describes the gradual, sudden, and perfect teachings, which are deemed to be included in the common thesis, with the *Nirvāṇa-sūtra* corresponding to the gradual teaching, the *Avataṃsaka-sūtra* to the sudden and perfect teachings, and the *Dajijing* 大集經 to the perfect teaching. The classification into gradual, sudden, and perfect teachings is based on three modes of manifestation of Buddha-nature. That is to say, the gradual teaching is a teaching that manifests Buddha-nature gradually, the sudden teaching is a teaching that manifests the Buddha-nature of people of outstanding capacity suddenly, and the perfect teaching is a teaching that expounds original enlightenment (*benjue* 本覺) on the basis of a theory of identity of interpenetration (*rongji* 融卽), such as the identity of mental defilements and enlightenment or the identity of birth-and-death (rebirth) and *nirvāṇa*. The emphasis on the *Dajijing* and the exposition of the theory of interpenetration began at the time of Fashang 法上 and Anlin 安廩.

According to the *Rongji xiang wuxiang lun* 融卽相無相論, the five gates or approaches (*wumen* 五門) are the gates of Buddha-nature, sentient beings, practice of

the path, truths, and interpenetration. Other texts using this scheme of five gates include the *Dasheng wumen shixiang lun* 大乘五門實相論, *Dasheng wumen shidi shixiang lun* 大乘五門十地實相論, *Shidilun yishu* 十地論義疏, *Benye yingluo jing shu* 本業瓔珞經疏, *Pusazang zhongjing yao* 菩薩藏衆經要, and *Yibai'ershi famen* 一百二十法門. The *Yibai'ershi famen* is a separate reduction of the table of contents of the *Pusazang zhongjing yao*, and the gate of the essence of the dharma-realm placed at the end of the *Yibai'ershi famen* presumably represents the supreme teaching. "Essence of the dharma-realm" signifies the essential truth lying at the root of all things.

The theory of dependent aggregation or arising (*yuanji* 緣集) originally consisted of dependent aggregation from the conditioned (*youwei yuanji* 有爲緣集), dependent aggregation from the unconditioned (*wuwei yuanji* 無爲緣集), and dependent aggregation from own-essence (*ziti yuanji* 自體緣集), but later dependent aggregation from the dharma-realm (*fajie yuanji* 法界緣集) was added, resulting in a theory of fourfold dependent aggregation. During the transitional period between these two theories, the term "dependent arising from the dharma-realm" (*fajie yuanqi* 法界緣起) was used separately from the theory of threefold dependent aggregation, and it is possible to estimate the date of composition of some of the Dunhuang manuscripts on this basis. "Dependent aggregation from the conditioned" signifies dependent arising from defiled *dharmas*, leading to birth-and-death, while "dependent aggregation from the unconditioned" signifies dependent arising from pure *dharmas*, leading to *nirvāṇa*. In the Dilun school, both birth-and-death and *nirvāṇa* were considered to arise from the *tathāgatagarbha*, and this was referred to as "dependent aggregation from own-essence." In addition, "dependent arising from the dharma-realm" refers to the dependent arising of all things from the essence of the dharma-realm, and it signifies the ubiquity of truth and the interpenetration of all things.

The Consciousness-only Doctrine of the Dilun School

ŌTAKE Susumu

Owing to the relative brevity of the activities of the Dilun 地論 school, which began with the Indian missionary Bodhiruci's (?-508-535-?) arrival in China in 508 and ended with the spread of the Shelun 攝論 school in the latter half of the sixth century, little has been known about the doctrine of the Dilun school. In this article I will clarify the large contours of the consciousness-only doctrine of this school, using various kinds of material written in sixth century China. In short, I will point out the following:

(1) Bodhiruci's consciousness-only doctrine was twofold: one doctrine is based on the *Saṃdhinirmocana-sūtra* and advocates seven consciousnesses, i.e., the first six consciousnesses and *ādānavijñāna* ("holder consciousness"); the other is based on the *Laṅkāvatārasūtra* and acknowledges eight consciousnesses, i.e., the first six consciousnesses, *ādānavijñāna* and *tathatā* ("suchness"). Both *ādānavijñāna* and *tathatā* are equally called *ālayavijñāna* ("storehouse consciousness"). Therefore, according to Bodhiruci, both the seventh and eighth consciousnesses have the same name. Unlike the mainstream consciousness-only doctrine in Indian Buddhism, Bodhiruci never refers to *kliṣṭamanas* ("thought defiled by innate defilements"). This may indicate that Bodhiruci was from a somewhat different group from the mainstream.

(2) Although the Dilun school had two branches, i.e., the northern branch (beidao 北道) and the southern branch (nandao 南道), both of the two branches followed Bodhiruci's doctrine of two *ālayavijñānas*.

(3) The southern branch asserted that the seventh consciousness (i.e. *ādānavijñāna*) cognizes *tathatā* imperfectly, because this consciousness cognizes it as an outer object; the eighth consciousness (i.e. *tathatā*) cognizes *tathatā* perfectly, because this consciousness cognizes it as internal to itself. This doctrine, which allows both seventh and eighth consciousnesses to cognize *tathatā*, is different from the consciousness-only doctrine of Indian Buddhism, for, according to Indian Buddhism,

tathatā is cognized by the sixth consciousness.

(4) While the northern branch asserted that defilements are diminished by the seventh consciousness, the southern branch emphasized that although the seventh consciousness diminishes defilements, the seventh consciousness in turn is diminished by the eighth consciousness, because the seventh consciousness is *jñeyāvaraṇa* (the "obstacle of the known object"). The view of the southern branch is different from the view of Indian Buddhism, for, according to Indian Buddhism, *ādānavijñāna* is not evil (an obstacle), but neutral.

(5) Among six century Buddhist scholars, Huisi 慧思 (515-577), the second patriarch of the Tiantai 天台 school, used the consciousness-only doctrine of the northern branch, Daoan 道安 (sixth century) and his disciple Huiying 慧影 (?-600), famous masters of the *Mahāprajñāpāramitopadeśa*, followed the consciousness-only doctrine of the southern branch. These facts reveal that the consciousness-only doctrine of the Dilun school was basic to the scholarship of all Buddhists of the age.

(6) When referring to the consciousness-only doctrine of the Dilun school, Jizang 吉藏 (549-623), of the Sanlun 三論 school, referred to the Dilun school in his *Fahua xuanlun* 法華玄論 written between 589 and 597 as "the Dilun masters of the past" (*xiandai dilun shi* 先代地論師). This fact indicates that although the consciousness-only doctrine of the Dilun school had been memorized, the school itself had already come to an end by that time.

On the Translations of Terms of Bodhiruci

KIM Kyungnam

As for the precedent study on the translations of terms of Bodhiruci, a comparative study about the similarity of terms between the *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 and Bodhiruci has been done well. About the Bodhiruci's translations of terms itself, there is the study on "*Rushi xiuxing*" 如實修行 in the *Laṅkāvatārasūtra* 入楞伽經. However, it is a fact that the relations among Bodhiruci's works and the similarity with Ratnamati are not mentioned very much. This paper focuses on Bodhiruci's translations of terms itself and attempts to clarify the common tendency of his translations and to examine the usage of some main technical terms in his translations.

At first, through the comparison of the two Chinese versions of the *Miaofa lianhua jing youpo tishe* 妙法蓮華經憂波提舍, we can notice a tendency of enlargement of the words and use of Four character phrases which are notable in Bodhiruci. As a result, from those examples, having investigated use or nonuse in the other Buddist Scriptures, "*youfu ciwei*" 又復次為 and "*shengmiao jingjie*" 勝妙境界 are seen in only Bodhiruci's works. "*Youfu youyi*" 又復有義 and "*ciyi yingzhi*" 此義應知 are used in Bodhiruci, Ratnamati and Vimokṣaprajñā-ṛṣi, so we can assume that they were in common use in those days. Futhermore they are not used before Bodhiruci, but used afterward by Paramārtha 眞諦 or Xuanzang 玄奘 and so on.

As a main technical term, I took up the "*Rushi xiuxing*" 如實修行 and "*Zhenru*" (Causality 眞如). It is pointed out by the precedent studies that Bodhiruci inserted these words to emphasize, even though they had no equivalent in his manuscripts. In this paper, I will show the meaning of "*Rushi xiuxing*" in *Daśabhūmi-vyākhyāna* (*Shidijing lun* 十地經論), which is not mentioned by the precedent studies, as the "practicing according to what has been taught" (*Rushuo xiuxing* 如說修行)". Also concerning "*Zhenru*", I will point out that Bodhiruci is using this word with the meaning of "equality". Futhermore, Bodhiruci sometimes uses synonymous repetition, for example, "*Zhenru pingdeng*" 眞如平等. This tendency is more outstanding in his *Jingang xian lun* 金剛仙論.

A Basic Study on Lingbian's *Huayanjing lun*

CHOE Yeonshik

Lingbian 靈辨（477-522）'s *Huayanjing lun* 華嚴經論 which was written from 516 to 520 is the oldest commentary on the *Avataṃsaka Sūtra* in East Asia. According to his biography after one year long asceticism and sincere praying to Mañjuśrī, Lingbian was able to understand all the real meaning of the Sūtra and began writing the commentary.

Though it was the first and most detailed commentary on the *Huayanjing*, *Huayanjing lun* was not much circulated among East Asian Buddhist communities. By now there remains only 12 volumes : 6 volumes（vol.3, 10, 14, 16-18）— 8th century manuscripts — in Japan and 6 volumes（vol.51-56）— 15th century wood-block prints — in Songgwangsa 松廣寺 in Korea. The handcopies of Songgwangsa ones which disappeared in the 1940s were re-discovered in a university library recently.

In the extant volumes of the *Huayanjing lun* we can find some noticeable thoughts like the following. Firstly, it is based on Mind Only thought originated from the *Laṅkāvatāra Sūtra* of the four fascicle version and *Śrīmālā Sūtra* translated by Guṇabhadra as well as Mādhyamika thought which originated from the *Madhyamaka-śāstra* and the *Mahāprajñāpāramitā-śāstra* translated by Kumārajīva. Secondly, *Huayanjing lun* emphasizes the enlightenment of true Thusness（*zhenru* 眞如）which comes after the enlightenment of emptiness（*kong* 空）, and frequently explains the stages and methods to attain it. This thought might have been the background for the "unlimitted dependent origination of Dharmadhātu（*wujin yuanqi fajie* 無盡緣起法界）" of the Huayan school. Thirdly, there appear some ideas like the dharma-kāya and dependent accumulation（*yuanji* 緣集）, which became the essential concepts of later Chinese Buddhist schools.

The “Citta” in Lingbian’s *the Huayanjing lun*

ZHANG Wenliang

In the *Huayanjing lun*（華嚴經論, *The Theory of the Avataṃsaka Sūtra*）, Lingbian 靈辨 analyzed the “Citta” from the perspective of both its original nature and its influenced phenomenon.

On the essential nature of the “Citta”, Lingbian proposed the concept of “性淨眞如心” and considered that what lay beneath the constantly changing and polluted heart is the existence of the pure, quiet and unchanging nature of heart which is the object of Bodhisattva contemplation rather than a fixed entity. In his analysis of eight types of “Citta” and the statement that reality is different from the perceived reality, Lingbian was influenced by the ideology of the *laṅkāvatāra-sūtra*. However, on the relationship between the “Citta” and *tathāgata-garbha*, the *Huayanjing lun* and the *laṅkāvatāra-sūtra* have different standpoints. For example, the concept of “藏識” in the *Huayanjing lun* is considered to be the root of how people perceive the world. Although it is neither the same nor different “不一不異” from Tathatā, it is not related to the concept of *tathāgata-garbha*. In the four-volumes *laṅkāvatāra-sūtra*, the concept of “藏識” is a combination of the eighth consciousness in Consciousness-only school and the *tathāgata-garbha*. In contrast to the viewpoint that tathāgata-garbha is the cause of Nirvāṇa, life and death in the four-volumes *laṅkāvatāra-sūtra*, the ten-volumes *laṅkāvatāra-sūtra* concluded that the *tathāgata-garbha* is the cause of Nirvāṇa but not the cause of life and death. The viewpoint of the “藏識” in the *Huayanjing lun* resembles the *tathāgata-garbha* in the ten-volumes *laṅkāvatāra-sūtra*.

On the phenomenological property of the “Citta”, Lingbian stated that “Citta” was a cognitive function of human beings, considering that “Citta” was the unique dominator of a person’s life activities and there is no *ātman* behind the “Citta”. In the debate in China about whether *ātman* exist or not, there was a very influential argument which stated that *ātman* exists as a human reincarnation subject. Lingbian’s insist on the function of “Citta” as a denial of the existence of *ātman* adhered to the basic position of the Buddhist “無我” and fundamentally developed the Buddist theory that *ātman* does not exist.

An essay on the order of the works of Jingyingsi Huiyuan

OKAMOTO Ippei

The purpose of this essay is to hypothesize the order of completion of Jingyingsi Huiyuan 浄影寺慧遠（532-592）'s works. My inferences are grounded on the six categories（*liuyao* 六要）of *Wenshi yiji* 温室義記. Huiyuan gave an outline of *Wenshi yiji* 温室義記 in *liuyao*, as follows.（1）The judgement whether this sūtra is Mahāyāna or Hīnayāna,（2）The judgment whether this sūtra is *ju* 局, *jian* 漸 or *dun* 頓,（3）The judgment whether this sūtra is sūtra, vinaya or abhidharma,（4）The subject *zongqu* 宗趣 of this sūtra,（5）The meaning of this sūtra's title,（6）The person who preach some dharma in this sūtra.

On the other hand, there are not all categories of *liuyao* in his other works. For example, in *Guanwuliangshoujing yishu* 觀無量壽經義疏, there are only five categories（*wuyao* 五要）and in the other books, these categories have not fixed the names and have less than six categories .

Therefore, I considered *liuyao* to be the perfected form and regarded his works having similar contents to *liuyao* as the one in his later year. As a result, I built up the following hypothesis about his order of works.

Ⅰ　*Shengman yiji* 勝鬘義記, *Shidi yiji* 十地義記

Ⅱ　*Niepan yiji* 涅槃義記

Ⅲ　*Weimo yiji* 維摩義記, *Wuliangshoujing yishu* 無量壽經義疏, *Renwangjing shu* 仁王經疏

Ⅳ　*Guanjing yishu* 觀經義疏

Ⅴ　*Wenshi yiji* 温室義記

※　*Dichi yiji* 地持義記, *Qixinlun yishu* 起信論義疏, *Dasheng yizhang* 大乘義章

I reserved any conclusion concerning the last three works（see ※ marks）because I could not find the equivalent categories of *liuyao* in *Dichi yiji* and *Qixinlun yishu*. Also *Dascheng yizhang* is not an annotation of a sūtra. In the future, I want to examine the merits of this hypothesis from the point of view of his thought.

On the Dunhuang Manuscript Φ180 "the *Collection of the Buddhist Doctrines* in the Latter Half of the Northern Dynasties": Is the Author Tanyan?

IKEDA Masanori

The Dunhuang（敦煌）manuscript Φ180, belonging to the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, is a fragmentary text with both the author and the original title unknown. The text has already been examined by AOKI Takashi（青木隆）, one of the first scholars to study the so-called Dilun（地論）school, and he has revealed some basic information about the text.

In the present article, on the basis of AOKI's preliminary study, I try to examine the entire text and make clear the date of its completion, and further try to suggest who the author of the text might be. In my study I have found the following noteworthy points:

1）Some of the chapters of the text are almost entirely composed of quotations from scriptural commentaries known to have circulated in the Northern Dynasties, examples of which are known from Dunhuang manuscripts such as Pelliot 2183, Stein 1087V and so on.

2）At least two chapters of the text express doctrines that differ from the thought of the 'Dilun' school. Further, it is clearly indicated at the end of one of these chapters that the author's name was 'Yan'（延）.

3）The fourth chapter of the text, 'Pusa yi'（菩薩義）, largely consists of a quotation from a part of the work of Huiyuan（慧遠, 523-592）.

4）Two chapters of the text quote the translations or compositions of Paramārtha（眞諦三藏, 499-569）.

5）Some of the doctrines of the text are taken up and criticized by Jizang（吉藏, 549-623）, and another two doctrines are criticized by Guanding（灌頂, 561-632）as doctrines of 'a Northern master'（北地師）or 'a monk of Dilun school'（地人）.

According to these facts I conclude that the text was authored by a northern monk, was completed between 564 and 599 at the latest, and was based on various sources

both northern and southern. Thus I believe that the author of the text 'Yan' as mentioned above is most probably Tanyan (曇延, 516-588) who had played an important role in the Buddhist history from the West Wei (西魏) and the Northern Zhou (北周) to the former half of the period of Sui Wendi (隋文帝, r. 581-604).

The Trend of Thought in the *Fajinglun*

KIM Cheonhak

It is well known that during the development of the Dilun school its southern school became its main stream. The *Fajinglun* 法鏡論 written by Lin 懍, who belonged to the southern school, is directly cited only in the *Hwaŏmgyŏngmunŭiyogyŏlmundab* 華嚴經文義要決問答 by Pyowŏn 表員 and the *Hwaŏmilsŭngsŏngbulmyoŭi* 華嚴一乘成佛妙義 by Gyŏndŭng 見登. This point has attracted attention as it relates to the Dilun school's influence on Korean Buddhism, in addition to being emphasized as a concrete illustration showing the last development in the theory of *yuanji* 緣集 by the southern school.

As for Lin's lineage, there is agreement that he belongs to the southern strand of the Dilun school. I propose that he is a unique scholar of Dilun after Huiyuan 慧遠.

Lin's system of logic is similar to that of Jizang's 吉藏, which enables us to infer that he might have been well accustomed to the logic of Sanlun 三論. In particular, the possibility of there being a relation between the writings of Jizang and the *Daesŭngsaronhyŏnŭigi* 大乘四論玄義記 has become an object of discussion that I will address. This work seems also to have been influenced by the *Shidilunyishu* 十地論義疏 by Fashang 法上. In specific, Lin's rhetoric of the letter '*ji* 即' is often found in Fashang's work. In addition, his relation with Lingyu 靈裕 should also not be disregarded. However, we cannot find such rhetoric in Huiyuan's works, which could be proof that Lin and Huiyuan belong to different lineages. We also know of his relationship with the Tiantai school as well which suggests that the *Fajinglun* might have been written within a southern Chinese Buddhist tradition.

An Objection to the Argument of the Composition of the *Awakening of Faith in the Mahāyāna* within the Dilun School

SEOK Gilam

It is not easy to make clear the relationship in the Dilun school between the *Awakening of Faith in the Mahāyāna* 大乘起信論 and the other sutras and śāstras translated by Bodhiruci 菩提流支 and Ratnamati 勒那摩提. However, according to some results from recent philological approaches in Japanese academia, the terms and styles of sentences in their translation show many cases of comparability beyond similarity. Nevertheless, the doctrinal discrepancies between the *Awakening of Faith in the Mahāyāna* and the Dilun school make us hesitant to agree with the above observation. Here, the writer examines the cases of contrast, unlike the previous studies which focused on the cases of similarity between the *Awakening of Faith in the Mahāyāna* and the Dilun school.

First of all, unlike the accepted theory that the theories of consciousness are different between the southern and the northern schools of Dilun, the theory of consciousness in the southern school turns out to rather be based upon the sūtras and śāstras translated by Bodhiruci who is the originator of the northern school. The result of this is that the passages of the *Awakening of Faith in the Mahāyāna*, asserted previously to be similar to the corresponding passages of the texts translated by Bodhiruci, turn out not to be so, but to rather be attempts to exclude any possibility of doctrinal misinterpretation in those corresponding passages. In addition, unlike the strong intention to expound the Mahāyāna as found in The *Awakening of Faith in the Mahāyāna*, the texts of the Dilun school have no such intentions, which would indicate a doctrinal gap between them.

Therefore, the similarity of terminology between the *Awakening of Faith in the Mahāyāna* and the Dilun school does not necessarily lead to doctrinal accordance between the two. This indeed requires a more comprehensive comparative analysis of their doctrines as well as analysis of Sanskrit Yogācāra texts.

The Comparative Research of Advaya Theory between Huiyuan and Jizang

YOSHIZU Yoshihide

The *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, (*Weimojing* 維摩經) is a Mahāyāna-sūtra in which the very unique and cynical lay Buddhist person, *Weimojie* 維摩詰 plays an active part. Huiyuan 慧遠 wrote the commentary (*Weimo yiji* 維摩義記) for that Sūtra and also 吉藏 Jizang wrote two commentaries (*Weimojing yishu* 維摩經義疏 and 維摩經略疏 *Weimojing lüeshu*) with one introduction (*Jingming xuanlun* 淨名玄論).

Jizang's commentary refers to Huiyuan's commentary many times and sometime criticizes Huiyuan's opinion. First of all, this thesis told in general terms the characteristics of Mahāyāna-sūtras, the idea of the Great-Buddha, that is to say, the eternal Buddha compared with the historical Śākyamuni-Buddha. I also prove there is the same Great-Buddha theory in *Weimojing*. Next I explained this Sūtra has the very extreme teachings of lay Buddhism. In the latter part of my thesis, I try to make clear the two stand points and differences limited to the commentaries of *Rubuerfamenpin* 入不二法門品.

In conclusion, Huiyuan's stands on *Tiyonglun* 體用論 and *Zhenwanglun* 眞妄論, and Jizang attaches importance to *Tiyonglun* 體用論 and *Lijiaolun* 理敎論. Also in both commentaries, Advaya theory 不二思想 has no relation to the Mādhyamika position 中道 although Jizang himself issued the theory connecting Advaya with Mādhyamika 不二中道 in the other his books.

Tiantai School's Acceptance and Criticism of the Dilun School: Especially on the *Fahua xuanyi*

CHOI Gipyo

The purpose of this study lies in considering the assertions of the Dilun school in Tiantai's texts mainly *Fahuaxuanyi*（法華玄義）by Zhiyi（智顗）and criticism against it. This documentary record refers to the Dilun school about 20 times which may be arranged into two ways. One is the assertion of the Dilun school and its characteristics and the other is the criticism of Zhiyi on his assertions.

The assertion of scholars of the Dilun school and its characteristics are as follows. First, they practice the classified Buddha's teachings quite actively. Second, they interpret *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra* in depth. Third, the Southern Group（南道派）of the Dilun school assert that "Practice of Truth appears through various asceticism" while the other side which seems to be the Northern Group（北道派）says "Truth Practice will be exposed naturally." Besides, the Southern Group claims that attaining Buddhahood is achieved through Truth Practice, while the Northern Group claims through various ascetic practises. Fourth, concerning the theory of Ālaya-vijñāna and Pratītyasamutpāda, Dilun school take the eighth knowledge as purifying and immortality and its embodied status as Buddha. Moreover they insist all things perform dependent upon true Dharma-nature.

The classified opinions of those Tiantai scholars such as Zhiyi and Zhanran（湛然）on the Dilun school are as follows. First, they judge the assertion of *Shidi-lun*（十地論）and scholars for Dilun school as the distinct teaching（別教）on the whole. Accordingly, there occurred criticism that the *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra* as the complete teaching（圓教）was interpreted from the distinct teaching viewpoint. Second, the Pratītyasamutpāda based on Dharma-nature is said to be the mind with all things. Third, they strongly criticise the controversy carried by the Dilun school and the Shelun（攝論）school, the Southern Group and the Northern Group being separated from each other. Fourth, they criticize Daoistic interpretations by the Dilun school.

Dilun School as the Foundation for the Establishment of the Three Levels Movement

NISHIMOTO Teruma

This article aims to compare the Dilun School and the Three Levels Movement 三階教 in the following three aspects of their thought and acts.

1. It investigates the possibility of influences on the formation of the rites in the Three Levels Movement from the rites of the Dilun School by comparing the Buddha names engraved in the Dazhushengku 大住聖窟 grotto of the Lingquansi 靈泉寺 temple, founded by Lingyu 靈裕 of the Dilun School, and the Buddha names in the *Qijiefumingjing* 七階佛名經 of the Three Levels Movement.

2. It illuminates the fact that the systematic observation on Buddha nature in the Three Levels Movement is a succession from the interpretation on Buddha nature by Jingyingsi Huiyuan 淨影寺 慧遠 and Lingyu in the Dilun School.

3. It points out the similarity between the doctrine about stage of practice on the sentient being in the third level in the Three Levels Movement and the doctrine about the stage of practice in the *Tongzongdasheng* 通宗大乘 in the classifying teaching of the Dilun School suggested in the Dunhuang manuscript S. 3441.

On the basis of the above three points, it concludes that the thought and acts of the Dilun School became an important element in the formation of the Three Levels Movement.

The theory of the six identities in the *Shidijinglun* and the teachings of causation by Zhiyan: from Dilun to Huayan

ODA Akihiro

In his *Huayanjing zhuanji* 華嚴經傳記, Fazang 法藏 states, "Zhiyan 智儼 studied the theory of the six identities in the *Shidijinglun* 十地經論 to understand the Huayan single vehicle causation." What does this mean? In the *Shidijinglun*, Vasubandhu says that the six identities 六相 concern the form of expression used when the Buddha's knowledge is presented linguistically, and is not concerned with causation. He expressed this in the words, "phenomena are excluded." Huiyuan 慧遠 of the Dilun school interpreted "phenomena are excluded" to mean "that which is concerned with dharmas" and maintained that the fact that "innumerable Buddha dharmas inhere in one phenomenal dharma" is what is meant by causation of identical substance. On the other hand, Zhiyan understood "phenomena are excluded" as referring to the principle. As a result, he created the theory of causation found in the *Yisheng shixuanmen* 一乘十玄門 by dismantling and recreating the six identities (comprehensive, discrete, unique, different, arising and perishing). This indicates that he merged into one system the relationship between part and whole based on identity and difference (=neither different nor identical) and the causal relationship of arising and perishing (=coming into existence and destruction). In other words, he tried to simultaneously locate the synchronic and diachronic aspects of causation in one system. In terms of the history of Buddhist philosophy, it means that he reconstituted the philosophy of emptiness and the philosophy of causation on different planes. Furthermore Fazang understood the problem of existence (=self-essence), i. e., that of the six meanings of cause, in conjunction with the problem of language (=gate of meaning, six marks theory) in order to investigate the relationship between "words and things." In this way, he constructed the Huayan single vehicle theory.

The trinomial substance (*ti* 體), signs (*xiang* 相) and activity (*yong* 用) in some Dunhuang manuscripts related to the Dilun school and the *Treatise on the act of faith in the Great Vehicle* (大乘起信論)

Frédéric Girard

Ⅰ. Introduction

It is well known that the Dunhuang manuscripts presently held in Europe, Russia and Japan gave new horizons of research to the scholars of Asian Studies. Although much has already been discussed regarding the manuscripts, I would like to take the opportunity to consider the possible use of some manuscripts so as to give some new perspective in solving one important issue concerning the *Treatise on the act of faith in the Great Vehicle* (大乘起信論 *Dasheng qixinlun*).

Ⅱ. The case of the *Treatise on the act of faith in the Great Vehicle*

Every researcher in Buddhist and Philosophical studies in Chinese, Korean and Japanese languages has at least one time been confronted with the the *Treatise on the act of faith in the Great Vehicle* (*Dasheng qixinlun*) (6th century): an enigmatic work whose origin and content continue to be the focus of studies for at least a century, both by modern philologists and historians of Buddhism as well as more ancient critics in China and Japan from the antiquity to the pre-modern times. This book, presented itself as a translation from the Sanskrit language by Paramārtha and Śikṣānanda, has far too many peculiar expressions and cultural native sets of problems within the Chinese to be seriously thought of as being a mere translation of an Indian original, even though there are some Indian backgrounds. In the history of religions, an apocryphal text may be more successful and infuential than authentic texts and this was much the same case with the said text as it was widely studied not only in China, but also in Korea and

Japan from antiquity up until modern times.

This treatise met the greatest success in the Huayan school in China, but also among adherents of other sects beginning in the sixth, seventh and eighth centuries. It was commented upon several times or frequently alluded to through quotations and allusions by such scholars. In Japan, the treatise encountered great success also during several periods: the Nara period in the 8th century, the Kamakura period during the 13th century, the 17th century, the opening of Japan in the 19th century and the post-Meiji Restauration period with strong reactive political and religious movements. It can be asked if there was a common denominator to these periods. If one might dare to propose one, we can assume that these periods were characterized by an open attitude towards foreign countries, and also an inquiry of cultural and philosophical identities. It is difficult and dangerous to make such generalizations, but the treatise does indeed have the characteristics of an ecumenical text suitable for the adepts of all sects. In the case of the unification of the state under the Buddhist aegis, when Korean monks were implicated in this process, such as the mundane and religious progeny of Wŏnhyo 元曉 during the Nara period, this book come to enjoy a positive acceptance. During the religious crisis of the Kamakura period also the text could offer an acceptable common basis for all currents of thought, from Pure Land schools to Zen, passing through the scholastic schools of Nara and Heian. In the research concerning Dōgen 道元 and Myōe 明恵, for instance, it is not rare to see that the *Treatise on the act of faith in the Great Vehicle* was indeed the text that most influenced these authors. For instance, in Dōgen thought, the trinomial constituted by the Buddha, the Law (Dharma) and the Commonalty (saṃgha) is occasionally identified to the trinomial: substance (*ti* 體) sings (*xiang* 相) and activity (*yong* 用).[1] Against the supposed dangers of Christianity, the treatise had a sufficient ecumenicality to be used as a canonical text by all Buddhist sects against the *Kirishitan* 切支丹 adepts in Japan as well as by the famous anti-Christian proponents and reformers of Buddhist clergy such as Suzuki Shōsan 鈴木正三 and particularly Sessō Sōsai 雪窓宗崔. Almost the same thing can be said of in the modern times of the Meiji and Taishō period, and certainly nowadays as well in the confrontations with foreign cultures. It is the reason why it was used by Hara Tanzan 原坦山 as the first work to be commented upon when the Chair of Buddhist and Indian Philosophy was opened at the University of Tōkyō, and then translated by Suzuki Daisetsu 鈴木大拙 in 1905 as the first Buddhist text to have been presented to the

outside world.[2]

At the present time according to scholars, it seems most probable that this text was composed in Chinese by scribes in the translation studio which housed the famous Bodhiruci (?-527) in the sixth century. We can imagine the possibility of an oral teaching from an Indian monk, though it is impossible to give with certainty the name of the teacher. Nevertheless, a text from Dunhuang, discovered and edited by the eminent Japanese scholar Aramaki Noritoshi 荒牧典俊, the Stein n° 4303 [191-213] manuscript, gives to the exegesis of this treatise a new key and some perspectives to understand fruitfully an important doctrinal point of the treatise that we can hardly find elsewhere in the Chinese philosophical tradition: the trinomial of substance or self-nature (*esse in se*) (*ti* 體), the external and epistemological aspect or qualities of this being (*xiang* 相), and the activities or functions of this being (*yong* 用).[3] In fact, if we can find the origin of this trinomial, we can hope to find the dentity of the author of the treatise itself. The question then arises: from where comes this trinomial? This trinomial is broader in extension than the traditional Chinese binomial substance/function dichotomy (*ti/yong*) so that it remains a riddle impossible to solve. What is its real significance? Is it a Chinese creation, or does it come from outside? Some scholars argue that its absence in Chinese philosophy means that the treatise is of an Indian tradition as the terminology can also be identified with in Indian texts. However, to have parallel equivalents and to have a system of thought organized around such a trinomial as its focal center are two different things with no common measure. We can also admit a local creation in China in a particular context, but it remains difficult to explain the success of these concepts. It is actually not possible to solve the question but we can at least ask a number of questions.

I quote the beginning of the passage concerned:

> The said the meaning is of three kinds. What are they? In first: the element of being in itself, which means the true way of being of all things, for they are equal and ignore augmentation and diminution. Secondly: the element of characteristic signs, that is the embryo of the *tathāgata*, for it possesses the innumerable qualities of the nature of things. Thirdly: the element of activity, for it is able to give birth to causes and fruits of the mundane and supra-mundane good deeds.
> 所言義者。則有三種。云何爲三。一者體大[4]。謂一切法眞如平等不增減故。

二者相大。謂如來藏具足無量[5]性功德故。三者用大。能生一切世間出世間善因果故。一切諸佛本所乘故。一切菩薩皆乘此法到如來［576a］地故。

This Stein fragment gives at least elements of an answer. The three philosophical concepts *ti*, *xiang* and *yong* are associated with the three bodies of the Buddha: The Law-body (*fashen* 法身, *dharmakāya*) with the substance, the Retribution-body (*baoshen* 報身, *Saṃbhogakāya*) with the differentiated qualities and the Correspondence-body (*yingshen* 應身, *nirmāṇakāya*) with the activity. We cannot find, in the actual present state of our knowledge, this adequacy in whatever source we can refer to.[6] A concrete signification is given to the trinomial, though questions remain concerning its general halo of signification — this adequacy is not given in the treatise and does not seem to be treated as such, which is an undeniable progress in the approach of this text.

For Aramaki, nevertheless, there seems to be an answer to the fundamental problem in the history of Buddhist thought of the Northern Dynasty times: due to an equalization of barbarian and purely Chinese (Han) populations, in which the Buddhist adept who had received *bodhisattva* ordination via the *Brahmājāla-sātra* (*Fanwangjing* 梵網經) where the Buddha Vairocana and the one thousand Buddhas stands with his three bodies, one could become a Buddha by progressing through the *bodhisattva* career and mastering the "Samādhi of the Flower Garland" (*huayan sanmei* 華嚴三昧), while turning away from this very existence, which is heavily flooded with passions and affections, to attain the patience of the realm of non-arising (*dharma*).[7] On the basis of these problems, lectures were given on texts as to solve it, in the form of *zhang* 章, with systematic exegesis in several topics or *she* 釋. Afterwards, the texts elaborated on where also named *zhang* or treatises, followed by an exegesis which was generally inherited from and based on a division of five rubrics.[8]

In this context were born the *Treatise on the Great Signification of the Satyasiddhiśāstra* 成實論大義章, and afterwards the *Dasheng qixinlun* 大乘起信論 and the Dilun school manuscript S. 4303 which included a more free and new style of exposition of philosophical doctrines.[9] But in the history of doctrines, a tradition of exegesis concerning the ten stages of the *Avataṃsaka-sūtra* and of the Buddha-nature of the *Mahāparinirvāṇa-sūtra* induced scholars to interpret the existence of sentient beings within the framework of the abstract concepts of the Absolute, as *Suchness*

(*tathatā*) or *Buddha-nature*, inherent to those sentient beings. Fashang 法上, the master of Huiyuan 慧遠 (523-592) inaugurated a new style in his *Commentary of the Treatise on the Ten stages Sūtra* 十地論義疏: he directly identifies the sentient beings with the empirical mind, the consciousness, and the more profound Store-Consciousness (*ālaya-vijñāna*).[10] In this process, the doctrinal exposition of S. 4303 seems to be situated at an antecedent state than the abbreviated exposition of S. 613 on the same subject, for its stress on the empirical consciousness is only scarcely attested.[11] However, while these two texts refer to the empirical consciousness (S. 4303 speaks of the seventh consciousness, l. 329, 403; S. 613 speaks of the eight consciousness), it is impossible to make extrapolation on what is expounded on the whole as we have only fragments of the texts. As a result, it appears that the *Dasheng qixinlun* has made a notable synthesis between the abstract *Suchness* and the more profoundly rooted Tathāgata-Womb and Embryo. Referring directly to the state of sentient beings: its statement that the Great Vehicle (Mahāyāna) is exactly and immediately the mind of the sentient beings makes an audacious and direct equation between the Absolute and the empirical sentient beings. To have this identification complete, it was necessary to have a prior analysis of the absolute Buddha Vairocana, in three stages of apparition and "epiphanization" (neologism of the science of religions) to make possible the progression of the mind of sentient beings (even in the state of a *bodhisattva*) to the final goal of Buddhahood. As this mind was in correspondence with the absolute state of Buddhahood, its denomination as *one-thought* (*yixin* 一心), pervading to the two poles, was very adequate for the purpose. The *Dasheng qixinlun* seems to arrive at the conclusion of a doctrinal process in which S. 4303 gives an important corroboration.

The Stein fragment is not datable nor attributed to a precise or definite author, but it is probably a text constituted around the middle of the sixth century or of the Western Wei and Northern Zhou periods, exactly when the *Dasheng qixinlun* came to exist. As we have seen, it is impossible to avoid connecting the two texts which may have born in a very similar cultural and religious context. The equivalencies with the three bodies-theory gives us the opportunity to explore the origin of this treatise in a defined direction: by giving us a link in a chain of datas, though many questions remain without a satisfying response as this link is in the present day too isolated to allow for any definitive conclusions. From another point of view, this parallelism also offers a concrete signification of the three bodies-theory in the sixth century in China because

due to the equating with the Chinese trinomial of *ti*, *xiang* and *yong*. It explains also why it was necessary to have not only the binomial *ti / yong*, but alse the trinomial *ti / xiang / yong*, because of the existence of the threefold body of the Buddha theory. In this case, the Dunhuang manuscripts give us a crucial clue to solve the question of when certain doctrines were first heavily utilized in Buddhist history, which is decisive when it comes to a work which is of so much influence in Far-East, in China, Korea and Japan.

If we consider the references given in the manuscript of Dunhuang, incomplete and without title, almost contemporary of the *Treatise on the act of faith in the Great Vehicle*, it could be from the school of the *Treatise on the Sūtra of the ten stages*, or the Dilunzong 地論宗.[12]

I shall quote a passage of this manuscript, which was left uncompleted and without title, where the trilogy is put in parallel with the three bodies of the Buddha, which is the object of the chapter VIII of this work:

> The three large bodies of the Buddha — Eighth ［section］:
> These three bodies are called bodies in consideration of the partition of the body of the Great Saint, cut in organic wholes. Though it is cut in a great number, we can reduce it in substance to three, the Law-body（*dharmakāya*）, the Retribution-body（*saṃbhogakāya*）and the Correspondence-body（*nirmāṇakāya*）.
> 1. What is called the *Law-body* is bound to the principle and has the being of this principle appearing in itself（*ti*）（clearly）.
> 2. What is said the *Retribution-body* is based on the qualities and has its particular signs（*xiang*）appear（clearly）.
> 3. What is called the *Correspondence-body* has its activities（*yong*）organized belonging to the conditions.
> In such conditions,
> 1/ The illusory passions or effects — obtuse to the principle — differ from it and become far and distant from it. The principle differs from the activities; what is also called "body". If we cut the passions by themselves, the principle is no longer distant, and the world of the *Law*（*Dharma*）emerges belonging to the conditions ［＝the working of the Buddha in the *Law-body* towards the sentient beings: by adapting to them by compassion. The expression will then signify in conformity to

an ontology of the soiled phenomena "to follow the conditions"]. It then belongs to its true being that it has the *Law* as body and is also qualified as *Law-body*. This is the reason why the *Sūtra* (=?) declares: "The matrix of the world of the *Law* is the matrix of the *Law-body*."

2/ Through the qualities to manifest the visible particular signs. The stages of training are numerous. Thus, the distinctions of the signs are therefore numerous as the infinite sands of the [Ganges]. If one surpasses the qualities in search an object, he will go out of the multiplicity and surpass the signs, the distinctions will be cut out, as well as the dark stupidity, and the perfect clarity will appear as evidence. That is the reason why the qualities of the fruit after passing away from the training constitute the sublime signs of the Retribution-body.

3/ To manage the activity by adapting oneself to the conditions defines the altruist benefit [...] of the Great Saint. That is why the great compassion without neglect [of one soul] of the subject, is not without being in the transformations, and inasmuch the transformations and the realization follow one another, we speak of a "response" or "correspondence". Inasmuch it is thanks to the subject and to the object of the manifestation that it receives its name, it is called "correspondence-body". If we directly express the subject, it will be qualified as "skillful means-body".

In the *sūtra*, it is also spoken of gathering of conditions, which means an "organic set". It is in this sense that it is qualified as "body".

1) As a gathering of conditioned conditions and without letting go of the world, its activity, not oriented in only one direction, is considered Correspondence-body.

2) As a gathering of unconditioned conditions, without abiding in the Nirvāṇa, it is called Retribution-body.

3) As a gathering of conditions of the being in itself, non-dual in the duality, it receives the name of Law-body.

These three bodies, being in equal in the conditioned co-production, are only one body of the *Law*, and this Law-body reveals that the body is not without being a body.

The Retribution-body is also in equality with the conditioned co-production and is only one Retribution-body. The Retribution-body having qualities, is not without being a body.

Such is also the case of the Correspondence-body. It is equal to the conditioned co-production and is only one Correspondence-body. The activity of response being perfectly achieved, its body is not without being a body.

[191] 廣佛三種身　第八

三種身者，大聖軀分。軀分聚積，故名爲身。[192] 身雖衆多，據要論三。曰法報應。

1. 論法，就理以彰體。

2. 論報，據德彰 [193] 相。

3. 論應，隨緣辨用。

尔者，1/ 夫惑情，噎理自異成隔。理非其用，等名爲 [194] 身。若自以息情，理無隔，法界緣起。便如自實體 [195] 故以法爲身，同名法身。是以經言，法界藏卽法身藏。

2/ [196] 據德彰相，學地在數，卽相別塵沙。若超德求境，則 [197] 出數過相。分絕昏頑，圓明獨顯。故以無學果德，以爲報身 [198] 妙相。

3/ 隨緣辨用者，大聖 [...] 爲利他。故能不 [199] 捨大悲，無不在化，化成相順故，稱爲應。此據能所，彰當名故 [201] 曰應身。若直語其能，名方便身。

而經中或復名爲緣集。[202] 卽是積聚義。所以身也。

1）據有爲緣集，不捨世間，大 [203] 用無方，以爲應身。

2）無爲緣集，不住涅槃，名爲報身。

3）自體緣集，[204] 於二而不二，名爲法身。

此三身，緣起平等，爲一法身，此 [205] 一法身，明身無不身。若語報身，亦緣起平等，爲一報身。報身備德，身無 [206] 不身。應身亦爾。緣起平等，爲一應身。應用圓極，身無 [207] 不身。

It is curious that in the commentary literature of *Dasheng qixinlun*, we find not the slightest allusion to any interpretation of the trinomial *ti*, *xiang*, *yong*, as equivalent to the threefold body of the Buddha. Nevertheless, in the introductory stanza of the treatise, the Korean commentator Wŏnhyo 元曉 (617-686) and Huiyuan 慧遠 (523-592) of Jingyingsi 淨影寺 consider the essence of the Buddha-body as the Law-body and its distinctive marks (*xiang*) as its Retribution-body, so that we can see lineaments of correspondence between these three elements and the threefold body of the Buddha, both in the Chinese and Korean commentaries, but not an exhaustive,

strict, direct and explicit corresponding term for term.

In the treatise, this being in itself and possessing the signs or qualities of the true manner of things (*tathatā, zhenru zitixiang* 眞如自體相) seem to be equated to the Law-body (*fashen* 法身), and the activity (*zhenruyong* 眞如用) of this true manner of thing is equated to the Retribution-body as well as to the Correspondance-body.[13]

We might consider that this correspondence between what is found in this Dunhuang manuscript may have been forgotten, or only not clearly apparent in the consciousness of the author of the treatise and these exegetes and commentators. In this case, the trinomial in the Dunhuang manuscript offers to us a marker related to the origin of the trinomial in the *Dasheng qixinlun*, useful to understand the tenets of the text, but we must wait for some other markers to have a more comprehensive understanding of it.

In a passage concerning the six aspects of things, which is an important doctrinal assertion of the Huayan school expounded in the *Daśabhūmika-sūtra*, a manuscript of Dunhuan (S.613) elucidates the aspects in the way of a dialogue. The three elements are referred to here as the six aspects of things, analysed as three couples of relations-fundamentally derived aspects as the *thing in itself* (*ti*), the identical-differentiated aspects as *signs* (*xiang*) and the formation-destruction relation as *activity* (*yong*):

> Question: In what way will be constituted the different specifics without particularities, the terminal without a dual origin, identical significations which, once equated on the same level, are fundamental?
> Answer: Things use metaphors so to manifest themselves. We take the comparison of a tree, with non-dual roots as foundations, and all the particularities of the branches as derived which, together, constitute an unical tree identical (with itself). The specificities of the rough and of the fine, of the long and of the short, make for differences. Such is the principle. It is in this way that the fundamental and the derived roots themselves are the *being in itself* (*ti*), that the identical and the different manifest their *aspects* (*xiang*) and that the formation and the destruction are based on the *activity* (*yong*).
> 問曰。何以不以條別爲異差殊［012］爲末無二之原爲同義均爲本也。
> 答曰。法藉喩顯。取況如樹，以根原無二爲本，［013］枝條衆別爲末，共成一樹，爲同麁細長短，差殊爲異。理亦然矣。是以本末據［014］體，同異

彰相，成壞據用也。

The text makes also alludes to two of the three elements in its explanations about the three bodies of the Buddha:

The three bodies have each one three acts.
The three acts of the Law-body have the ultimate quiescence *in itself* (*ti*) as body, the manifestation of sublime *marks* (*xiang*) as speaking, and the clarity in the pure knowledge as the mental.
The three acts of the Retribution-body have the sublime ultimate virtues *in themselves* (*ti*) body, the significations which are not without manifesting themselves as speaking, and the illuminating sapience as mental.
The three acts of the Correspondence-body have as body the fact to not being without manifesting shapes, to being not without manifesting itself as speaking, and to manifest itself without non-reality as the mental. It is by expounding the mysteries that the marks of truth and errors are taken as a model.
Question: To see the Correspondence-body is it to see the *being in itself* (*ti*) or to see the *signs* (*xiang*)?
Answer: There are two correspondences.
In the first one, the sensible beings have sensibility and the Tathāgata have the potentiality. The potentiality has the possibility to produce the sensibility, the sensibility has the intelligence to produce. When these two aspects are in correspondence, there are *signs* (*xiang*) in that they produce themselves, that is what is called the Correspondence-body. It is like water and the moon. When a reflection appears, the reflection is neither the moon nor the water. The correspondence establishing itself may be qualified as a vision of the Correspondence-body.
In the second one, not to be departed from mundane practices is the Correspondence-body. It is real and does not pertain to the affects. Nevertheless, as it is *by definition* (*ti*) identical with the mundane affects, it does not pertain to the outside. The enlightenment depending on conditions is not in adequation with the reality. It is in this way that if we effectively see the *aspects* (*xiang*), we do not see the *being in itself* (*ti*). Is is like a mirror in which we see shapes. Though

we see shapes, we do not see the pure *activity* (*yong*) of the mirror.

三身各有三業。

法身三者，至寂［024］之體以爲身，妙相顯彰以爲口，澄明内朗以爲意。

報身三者，至德之體以爲身，［025］義無不彰以爲口，明照之惠以爲意。

應身三者，形無不在以爲身，在無不彰以［026］爲口，彰無不實以爲意也。

亦是依詮玄准非是相也。

問曰。見應身者爲見體［027］爲見相也。

答曰。應有二種。

一者，衆生有感，如來有能。能有起感之功，感有發悟［028］之會。是二相應便有相起，名曰應身。猶如水月。便有影現，如此影者非月非［029］水。如此之應者得言見應身。

二者，以不捨世閒行以爲應身。此是眞實，非情所［030］矚。但以體同世閒情不在外。悟則由之緣不稱實。是以但見其相，不見其體［031］。猶如就鏡觀像。但見其像不見鏡之淨用也。

By these examples, we can say that the three elements, *ti, xiang, yong*, are not only applied as equivalent to the three bodies of the Buddha but also in other ways, as the six aspects of things as immersed in the co-dependent origination doctrine.

Ⅲ. The *Three Commentaries* attributed to Shōtoku Taishi

The figure of the so-called Prince Shōtoku 聖德太子 (572-622) (Bindatsu 3-Suiko 30), the second son of the emperor Yōmei 用明天皇 (r. 585-587) and of the empress Anahobe no Hashihito 穴穂部間人皇后, is well known to the historians of Japanese culture, for his prominent place in it occupies that of the quasi-founder of Japanese Civilization. Shōtoku was born in the Soga family 蘇我氏 which accepted Buddhism as a religion while considering Buddhas as Foreign *Kami* (*adatsukuni no kami* 讐ツ国神: *kamis* or gods coming from foreign countries), and for this reason more efficacious than purely Japanese *kamis*.

With the victory of the Soga, a new type of cult is raising: in the place of the cult of divinized or of ancestral divinities, there were founded Buddhist temples which were doubloons of former cults as they utilized new images and arouse inside ruling families such as those sino-korean families who had recently immigrated to Japan (different

from in China where Buddhism was then still marginal and peripheral).

It is at this time that the prince, the so-called Shōtoku Taishi,[14] a nephew of Soga no Umako 蘇我馬子 (?-626), the son of Iname 稲目 (?-569/570), became a regent (*sesshō* 攝政) (593-622) and had as a preceptor a Korean monk named Eji 慧慈 (?-622) who arrived in Japan in 595. The prince is attributed as an important political and cultural figure: he was almost the only literate person among the ruling class of the time, and would have been able to give a social cement and above all an ideology to the ruling family. The question arises whether or not the prince had himself (with members of his family) a personal interior and intimate devotion to Buddism, but it is clear at any rate that the Buddhist faith was associated in his time with State matters.

When, after ups and downs, Buddhism became the state religion in the court in the Nara period, Prince Shōtoku, who was never a crown prince, but merely a *Umayado no miko* 厩戸皇子, a prince nourished by a nurse from a family of stable attendants, so that his name was related to those working in a stable,[15] nephew of the ruling empress, Soga Suiko 推古天皇 (554-628), a daughter of the emperor Kinmei 欽明天皇 (r.540-571) and a sister of the emperor Yōmei, who was erected as a cultural heir. He was attributed many epithets and increasing number of roles, as well as various works and writings of which we are not sure he actually composed, for there are mentions in historical texts only beginning with the allegations in the *Annals of Japan* in Chinese, (*Nihonshoki* 日本書紀) (720), with some extrapolations in the interpretation of the original passages of the text. He is said to have composed the *Solemn Rules in Seventeen Articles* 十七条憲法, a book often translated as "Constitution" which may not reflect the original context it was composed in, for we only find it alluded to in recommendations to the throne and with officials under the rule of the sovereign. He is alse said to have lectured (*kō* 講) probably with commentaries of his own as the utilized character in *kunyomi* is is read *toku* or *tokasu* which mean to explain in the *Annals of Japan*. Two *Commentaries* of Sūtras, the *Śrīmālādevī-sūtra*, the *Saddharmapuṇḍrīka-sūtra*, for the empress Suiko. The *Annals* state: "The empress Suiko [592-628] requested Prince Shōtoku to explain the *Sūtra of Śrīmālādevī*. The explanation was concluded in three days, the 7th month of the autumn of 606 (Suiko 14). The same year, the prince had also explained the *Lotus Sūtra* in the palace of Okamoto, a fact which greatly pleased the empress, so that she made to the prince a donation of one hundred *chō* 町 of irrigated rice fields in the province of Harima, which

were affected to the monastery of Ikaruga".[16]

In the following year of 607 in the 7th month, Shōtoku send to Sui China an embassy with the literate Ono no Imoko 小野妹子 (?-?) with the aim to gain possession of the *Lotus Sūtra* which had been recited since former generations. It is supposed by some scholars that Shōtoku needed materials, books, brushes, paper, and so on, with the aim to complete a commentary on the *Lotus Sūtra*.[17] The version used at his time was that of Kumārajīva, but in 7 volumes and 27 chapters, and not in 8 volumes and 28 chapters, which were added afterward, with the *Chapter on Devadatta* and the *Stanzas of the Chapter on the Universal Gate* (Samantamukha).

Afterwards, there was added a lecture of the *Vimalakīrti-nirdeśa*. The *History of Hōryūji and the Diffusion and Inventory of its possessions* (*Hōryūji garan engi narabi ruki shizaichō* 法隆寺伽藍縁起並び流記資材帳), in 747 (Tenpyō 19), and the *onography of the sovereign of the Law Shōtoku of the Upper palace* (*Jōgū Shōtoku hōōteisetsu* 上宮聖徳法王帝説[18]), are the first works to attribute the authorship of the two *Commentaries on the Lotus Sūtra and on the Sūtra of Śrīmālādevī* to Shōtoku Taishi (*Jōgū Shōtoku hōō goseisha* 上宮聖徳法王御製者). This later work states that the Prince had composed the *The seven volumes of Commentaries on sūtra like the Lotus Sūtra* (*Hokke no gotoki kyō no sho shichikan no goseisho* 法華の等き經の疏七巻の御製疏): this mention of the number seven may have a metaphorical and cosmological signification because in the same passage this biography says that Shōtoku erected seven temples (*nanatsu no tera* 七ノ寺).[19] Other nearly contemporary documents from the Library of the Emperor Shōmu (*Shōsōin monjo* 正倉院文書), assert the same authorship.[20]

Following this there was added the *Commentary on the Vimalakīrti*, so as to have three texts which were the object of an original vow associated with the foundation of the monastery. The the *Supplemental Relation of the Biography of Prince Shōtoku of the Highter Palace* (*Jōgū Shōtoku taishiden hoketsuki* 上宮聖徳太子傳補闕記), dated to the beginning of the Heian period, attributes without hesitation the *Commentary on the Śrīmālādevī-sūtra* to Shōtoku in 611, on the *Vimalakīrti-nirdeśa* in 613, on the *Lotus Sūtra* in 615.[21] From a doctrinal viewpoint, *Monography of the sovereign of the Law Shōtoku of the Upper palace* attributes it to Shōtoku, through his Korean master Eji, the understanding the principle of fivefold Buddha nature in the perenniality of Nirvāṇa, the principle of the twofold intelligence, provisional and truth, of the three

Vehicles of the *Lotus Sūtra*, and the penetration of the principle of the inconceivable liberation of the *Vimalakīrti*.[22] In fact, the common principle to these doctrines is the twofold levels of reality, which was important to stress for the hagiographers of Shōtoku to understand the validity of his political policy and his religious dimension of action: the profane one, and the sacred one, both of which are not differentiated nor dissociated.

Namely the *Three Commentaries* are:

- The *Commentary on the meaning of the Lotus Sūtra, Hokkegishō*, in four volumes.
- The *Commentary on the meaning of the Sūtra of Śrīmālādevī*, in one volume.
- The *Commentary on the meaning of the Sūtra of Vimalakīrti*, in three volumes.

To have these three texts was, in one sense, motivated at the time by the fact that the social environment of the monasteries was constituted not only by the supremacy of women, like in the time of Suiko, but of laywomen（the empress and court women were both patrons and followers）, represented by the Queen Śrīmālādevī, as donators, the laymen（the emperor and aristocrats as patrons and followers）, were represented by the Chief of family（*chōja* 長者）Vimalakīrti, and also of course by monks and nuns, who were subsumed and synthesized in the One Vehicle but also the twofold teaching（fundamental and phenomenal）of the *Lotus Sūtra*. This trilogy was completed at a time when religious and social reasons were sufficient to have this addition: after a period of dissention when Buddhism retracted as Taoism gained favour as well as native cults and Confucianism, Buddhism was restored to prominence at the court. At the time Japan was ruled by Empress Kōmyō 光明皇后 and her daughier Empress Shōtoku 稱德天皇 beside Emperor Shōmu 聖武天皇 and his male heus.

That is why one of the first biographies of Shōtoku, the *Monography of the Sovereign of the Law Shōtoku of the Upper palace*, noticed with the greatest care that the Prince had composed, not the *eight*, which would be correct, but the *The seven volumes of Commentaries on sūtra like the Lotus Sūtra*（*Hokke no gotoki kyō no sho shichikan no goseisho* 法華の等き經の疏七巻の御製疏）.

We find some quotations of these commentaries in the *Abbreviated Commentary of the Profound Treatese on Vimalakīrti*（*Jōmyō genron ryakujutsu* 淨名玄論略述）,

composed by the famous Sanron monk of Gangōji 元興寺, Chikō 智光 (709-780/790) (8th century), linked, like the commentary in question, to the theory of Pure Land which was considered to be mind-only (*yuishin jōdo* 唯心浄土) in the *Vimalakīrti*[23]; in the *Commentary on the Ten Rules for Novices and the Sūtra on the Right Behaviours* (*Shami jukkai narabi Igikyō sho* 沙彌十戒並威儀經疏) of the famous companion of Ganjin 鑑眞 (688-763), Hosshin 法進 (709-788) (8th century), and in the *Commentary on the Treatise of the five teachings belonging to the Flower Garland* (*Kegongokyōshō shijikiroku* 華嚴五教章指事記錄), composed by the Kegon monk Jurei 壽靈 (9th century).

The Japanese monks Kaimyō 誡明 (?-?) and Tokushō 得清 (?-?) gave an exemplary review of these commentaries to the Chinese monk Lingyou 靈祐 of Yangzhou 揚州 (probably a disciple of Ganjin); the Tiantai monk Mingkong 明空 of the Tang dynasty of Fayunsi 法雲寺 temple, received by an unknown route the *Commentary* on the *Sūtra of Śrīmālādevī*, and wrote his own commentary in six volumes on it entitled the *Personal Record on the Commentary on the Sūtra of Śrīmālādevī* (*Shōmangyōgisho shishō* 勝鬘經義疏私鈔), which was known in Japan.

They are quoted by scholars like Saichō 最澄 (767-822), Kūkai 空海 (774-835), Enchin 圓珍 (814-891), Gen'ei 玄叡 (?-840), Chūsan 仲算, Chōzen 澄禪 (1227-1307), Sōshō 宗性 (1202-1278). Gyōnen 凝然 (1240-1321) made an exhaustive commentary on the *Three Commentaries*.

In 1247 (Hōji 1), the *Three Commentaries* were printed and then often revised and republished.

However, the *Three Commentaries* being recognized as a kind of trilogy (*Sangyōgisho* 三經義疏), was for the first time mentioned as such by the monk Kenshin 顯眞 (?-1227-1254-?) one of the five masters of Hōryūji 法隆寺 temple at the beginning of the 13th century during the Kamakura period (1185-1333). That is from this time that the appellation of *Three Commentaries* became a common one and diffused from the Hōryūji.

During the Meiji period, when the imperial power was restored, the Hōryūji temple gave to the imperial house a *Commentary of the Lotus Sūtra* which was said to include an autograph of the Prince Shōtoku. It was thus that an imperial ideology where Shōtoku played a central role developed to a great degree even in intellectual circles. This manuscript was evaluated by scholars like Tsuji Zennosuke 辻善之助, Sakamoto

Tarō 坂本太郎, Hanayama Shinshō 花山信勝, and so on, as having been composed with a calligraphy in the style of Six Dynasties or of the Sui dynasty, and of the time of Suiko (593-623); some corrections in the text would be, suspects Hanayama, of the handcraft of Shōtoku from towards the end of his life.

But this hypothesis, with the actual historical and textual datas, turned out to be without the slightest positive evidence so that all these assertions fail to be convincing. To attribute the lecture of *sūtra* to a literate prince — instead of an emperor or an empress — can be the result of a Japanese situation: the most cultivated member of the imperial family was naturally attributed the role to make such lectures, for the Japanese court wanted to imitate and compete with the Chinese court where emperors had the habit to giving lectures on sacred texts, like *sūtra*.[24]

The *Commentary of the Lotus Sūtra* reflects a state of the Buddhist exegesis in the Chinese Sui dynasty, inheriting the tradition of the Six Dynasties, and nothing allows scholars to elaborate a valid hypothesis concerning the personal role that Shōtoku Taishi would have played in the composition of this text. The links between the Prince and the *Teaching of Vimalakīrti* are nonexistent and have to be demonstrated from the very beginning: the commentary done on this *Teaching* are a completely tardy invention, though it is interesting to know the mental and religious atmosphere of the Asuka-Nara period when, maybe, this commentary was composed.

The textual critics nowadays actually have a tendency not to view the prince as the author of these commentaries, which were maybe in part or in totality perfected at his time (in Korea, in China or in Japan), but only to admit, in the best case, that he was said to have given to two of them a value and a meaning. It was only the Hossō 法相 monk Gyōshin 行信 (?-750 ?) who taught to empress Kōmyō that Shōtoku was the author of these commentaries and who made all the materials of the Hōryūji. The result was Shōtoku's legendary image as a Saint (*seijin* 聖人). It was a group of at least three men, Fujiwara no Fuhito 藤原不比等 (659-720), the Prince Nagaya no ō 長屋王 (684-729) and the Sanron 三論 monk Dōji 道慈 (?-744) who had just came back from a long travel in China (701-718), who built a similar image in the statement of the *Annals of Japan* (Ōyama Seiichi 大山誠一).

Such a position, almost a negativist one, has been exacerbated in an article with a voluntarily provocative title, *the Thesis That Prince Shōtoku Did Not Exist*, by Yoshida Kazuhiko 吉田一彦 , which is based on the idea that, from the Japanese history point

of view, if we examine the evidence and hypothesis, we know almost nothing of Shōtoku and, therefore, we can hardly assert anything on him.[25]

Nevertheless, if we distinguish between 1) evidences based on frank or ingenuous data and undisputed facts, 2) hypothesis without firm evidences, or with orientated or biased elements, and 3) hypothesis with frank data making a converging beam of facts, that is which are plausible, credible and we have to admit degrees of probability in hypothesis. The cases 2) and 3) are strictly equivalent if we treat probabilities without the context.

But if you take in mind the context of the hypothesis, then proportions and degrees in the validity of hypothesis will appear, then if we make an estimation of the coherence as a whole of a hypothesis with the most important number of elements and data taken in consideration.

For instance, the role played by Dōji is overestimated, for, as he lived a long time in China, he could not make mistakes or japanese tics in *kanbun* 漢文, nor praise the powerful men of his time, as he is known for his acerbic critics against them, by his work *Gushi* 愚志, his poems in the *Kaifūsō* 懐風藻 (751), and his profound respect to the disciplinary monk Daoxuan 道宣 (596-667). The recent discovery of a *Commentary on the Satyasiddhi-śāstra* (*Jōjitsuronsho* 成實論疏), in 16 volumes, by the Japanese monk Dōzō 道藏 (?-688-?), who lived more than 80 years covering the time of the emperors Tenmu 天武天皇 (673-686) and Jitō 持統天皇 (686-697), proves that the scholarship level of Japanese monks was very high, even before Nara period.[26]

In the present case, if we consider the *Three Commentaries* in connection with the similar works in the continent, in China and Korea, what can we notice that they use, in a first approximation as sources, works of masters hailing from South of the River, of the Liang, Sui and Tang dynasties, such as the *Commentary of the Lotus Sūtra, Fahuayiji* 法華義記, in eight volumes, by Fayun 法雲 (467-529) of the Guangzhaisi 光宅寺 temple, the thesis of Sengmin 僧旻 (467-527) of the Zhuanyansi 莊嚴寺 in the *Commentary on Śrīmālādevī*; and the *Commentary on Vimalakīrti-nirdeśa, Zhu Weimojiejing* 注維摩詰經 of Sengzhao 僧肇 (384-414?) and Korean monks related to him, belonging to Fukui Kōjun 福井孝順.[27]

We have to say that the studies concerning schools and authors almost unknown until now such as the Dilunzong 地論宗, are based on the interpretation of the

Daśabhūmikasūtra, have rather unexpectedly reveled some facts and perspectives concerning the archeology and the sources of the *Dasheng qixinlun* and of the schools of Vijñānavāda, or as an opponent of the Tiantai and Sanlun schools, and the as furnishing textual evidences concerning the *Three Commentaries*.[28] A research team directed by Fujieda Akira 藤枝晃 focused its attention on a commentary literature of Dunhuang manuscripts, beginning with the copies relating to *Śrīmālādevī-sūtra*'s commentaries. Fujieda realized, in August 1968, that 70% or 75% of the Shōtoku's commentary were exactly the same as that of the *Base Exegesis in the Commentary on the Signification of the Śrīmālādevī-sūtra* (*Shengman yishu benyi* 勝鬘義疏本義,) found in Dunhuang manuscripts of the Peking collection. It was of a style of calligraphy of the middle of the 6th century type from the Northern Dynasty (Na 奈 93 號, 861 lines, Yu 玉 24 號, 310 lines). The critical collated text of Na 93, without title and lacking the beginning the end, was edited in 1969-1970 by Koizumi Enjun 古泉圓順[29]. It was reedited by Fujieda from the Library Iwanami, in the *Collection of Japanese Thought, Nihon shisō taikei* 日本思想体系, in 1975.

It appears that the *Commentary of Śrīmālādevī-sūtra* said to be of Shōtoku is based on a lost copy of an original copy of the commentary found in Peking's Dunhuang manuscripts collection, and it is based also on a commentary on the same *sūtra* by the Dharma Master Zhao 照法師勝鬘疏 (extant), and others commentaries (unknown), like the one by Sengmin 僧旻. Some terminological evidences show that the commentary attributed to Shōtoku is of the Southern tradition: a word such as *shenming*, (jap. *shinmei* 神明), a spirit, can be found amongs the Niepanzong 涅槃宗's masters of the *Satyasiddhi* 成實論's tradition in the South of the River, or the emperor Wudi 武帝 of the Liang, but not in the Northern tradition, like the commentary of the Sanlun master Jizang 吉藏 (549-623) (*Shengman baoku* 勝鬘寶窟).

The great number of similarities between the *Commentary of the Lotus Sūtra* by Fayun and of Shōtoku make one think that the author was also of the lineage of masters of *Satyasiddhiśāstra*'s school (Jōjitsushū 成實宗) of the South of the River. The specific use of *Kanbun* is very similar to the *Commentary on Śrīmālādevī-sūtra* attributed to Shōtoku, which may be of a Japanese or a Korean monk in Japan.

From another point of view, scholars had to admit that the *Three Commentaries* have a certain Japanese identity, or may be attributed to a writer who was Japanese or who lived in Japan. Some strange uses or evident errors in the use of Classical Chinese

could not have been committed by native Chinese monks. They include personal interpretations expressed by the words *shii* 私意, *shie* 私懐, *shishaku* 私釋, and has verbal mannerisms and tics in *kanbun*.

Concerning the former point, Professor Ishii Kōsei gives decisive examples showing that locutions of the *Three Commentaries*, expressions of modesty very Japanese, which are not found or only rarely found in Chinese canonical texts, and some only in addresses presented to the monarch.[30] Concerning the latter point, Professor Ishii gives some examples of Japanized *kanbun*, language habits and twitches in the exegesis of key-terms and also hapax.

The data given by Professor Ishii furnish clear evidence that the *Three Commentaries* were not texts composed in China nor in Korea, but were the result of a compilation done on Japanese soil. More precisely, from Chinese texts scholars established in Japan kind of "cut and paste" quotations, introducing some new words with Japanese standards, subsidiary explanations or phrases to link two paragraphs. Or some personal commentaries reflecting the collective religious beliefs on the Japanese soil at the period of the composition. We have also to consider that the notion of authorship,[31] invented at the time of the French Revolution, is a wrong way of reading texts of the Antiquity and Middle Ages in the West as in the East, when and where no one wants to have original doctrinal position but wants to be first of all orthodox.

Ⅳ. Conclusion

The Dunhuang manuscripts or versions of texts we have used here, some of them being of the Dilun tradition, offer some useful references to analyze Buddhist texts with, were composed in China and even took a notable place in the Japanese history of thought. They give landmarks concerning the philology and transmission of texts. In the case of *Dasheng qixinlun*, it gives a crucial interpretation opening in a broad and determining dimension the field of research. In the example of the *Reference or Basis Exegesis* (*benyi* 本義) in the *Commentary on Śrīmālādevī-sūtra*, the discovery of Dunhuang manuscripts corresponding to it gave a determining orientation in the research concerning the composition of the text attributed to Shōtoku: it clarified the thesis that the text was entirely composed by the Prince who was prevalent figure; to which succeeded a exacerbated criticism beginning with the completely negativist

position claiming a composition in China, or by Chinese or Korean monks, or a posterior Japanese writer. Nowadays more reasonable hypotheses are taking into consideration a diversity of elements: From Chinese elements used as basic foundational interpretations (the *benyi*) and a composition or arrangement by Japanese or foreigners established in Japan, the proportions of which are difficult to evaluate. What was thought and believed at the time of Shōtoku or one century and a half after can be deduced by an attentive reading of these commentaries: they give some elements concerning the belief in the Pure Land, the relationship between this world of political matters and the other-world of the sacred. An example of this is the famous formula attributed to Shōtoku: "This world is void and provisory, only the Buddha is real" (*yononaka wa itsuhari kari ni shite, tada hotoke nomi kore makoto zo* 世間虚假，唯佛是眞).[32]

Notes

[1] Kōbe Nobutora 神戸信寅, "*Bendōhō no ichikōsatsu*" 辨道法の一考察 (*A Study on the Method of discerning the Law*), Satō Kyōgen hakase shōju kinen Tōyōgaku ronshū 佐藤匡玄博士頌壽記念東洋學論集, Hōyū shoten 朋友書店, 1990, pp. 384-387.

[2] I have presented it in my study and translation of these treatise, the *Traité sur l'acte de foi dans le Grand Véhicule* 大乘起信論, Keio University Press, The Izutsu Library Series on Oriental Philosophy 2, Tōkyō, 2004, LXXⅢ + 298 pages, ISBN 4-7664-1058-0.

[3] Aramaki, Noritoshi (Compiled by) 荒牧典俊 (編著), "*Hokuchō Zui Tō Chūgoku bukkyō shisōshi*" 北朝隋唐中国仏教思想史 (*History of Buddhist Doctrines in Northern Dynasty, Sui and Tang China*), Hōzōkan, Kyōto, 2002.

[4] [大] 14, 15.

[5] / 漏, 4, 5.

[6] The theory of the three-bodies of the Buddha is analized in several studies, so we cannot refer to them here exaustively. For instance Paul Mus, in his *Barabudur, Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1935, réimpression, Arma Artis, Paris, 1990, pp. 643-662, proposes an analysis from a structural and artistic viewpoint to explain what is Mahāyāna, attributing to the *saṃbhogakāya* a bodhisattvic dimension, and the characteristics of the ornaments of the Buddha-body as retributive and fruitfull, which shows some affinities with the equivalence *xiang* = *saṃbhogakāya*, to the *nirmāṇakāya* a human dimension (the level of Śākyamuni) with the double sense of transformation and correspondance (especially pp. 645, 659), and to the *dharmakāya* the dimension of the state of Buddha in itself. But nowhere can we find

The trinomial substance (*ti* 體), signs (*xiang* 相) and activity (*yong* 用) in some Dunhuang manuscripts related to the Dilun school and the *Treatise on the act of faith in the Great Vehicle* (大乘起信論)

the equation of the Dilun and *Dasheng qixinlun* texts. We can remember also the the parallelism, but without positive proves, that Jean Przyluski tried to make between the three bodies of the Buddha and the three hypostasis of neo-platonism, "Les Trois Hypostases dans l'Inde et à Alexandrie", Mélanges Cumont II, Bruxelles, 1936, pp. 925-933.

[7] Aramaki, 2000, pp. 5, 28-30, 39-40.

[8] *wumen* 五門 (Péking 8420, Na 奈 55 ; Péking 8388, 潜 71): 1. the nature of Buddha, *foxingmen* 佛性門; 2. the sentient beings, *zhongshengmen* 衆生門; 3. the culture of the way, *xiudaomen* 修道門; 4. all the truths, *zhutimen* 諸諦門; 5. the fusion, *rongmen* 融門. Aramaki, pp. 45-50.

[9] This S. 4303 seems in part to be a more developed exposition of doctrines which are in a more resumed form in S. 613, the after making references to the former. Aramaki, p. 58.

[10] T. LXXXV, p. 771b-772a, commenting T. XXVI, pp. 142b and 187a, 188ab.

[11] Aramaki, pp. 60-62.

[12] S. 4303, columns [191] to [213].

[13] T. XXXII, p. 579a12-c19. See my translation pp. 80-90.

[14] Shōtoku Taishi is an epithet for the first time attested in the Introduction of the *Kaifūsō* (751).

[15] The supposed year of his born, 574, is suspicious for it corresponds to the sexagesimal year *Kinoe-uma* 甲午 , a year of the horse.

[16] KT, II, pp. 147-148: *tennō kōtaishi wo masete* (*ni koute*) *Shōmangyō wo tokashitamau* (*yomashimu*). *mikka ni kore wo tokiowannu* 天皇請皇太子令講勝鬘經。三日說竟之。 *kono toshi, Kōtaishi mata Hokkekyō wo Okamoto no miya ni toku. Tennō kore wo ooyorokobitamahite, Harima no kuni no suiden hyakuchō wo Kōtaishi ni okuri, yotte Ikarugano tera ni iretamau* 是歲。皇太子亦講法華經於岡本宮。天皇大喜之, 播磨國水田百町施皇太子, 因以納斑鳩寺。

[17] Such is the opinion of Hanayama Shinshō, and possibly more recently Wang Yong 王勇 . *Enryaku sōroku* 延暦僧録 (788), *Biography of Shōtoku, Jōgū kōtaishi bosatsuden* 上宮皇太子菩薩傳. *History of the Song, Songshi* 宋史 , *Monography on Japan, Ribenzhuan* 日本傳.

[18] There is a copy of Sōkei 相慶, one of the Five masters of Hōryūji, of the second part of the 12th century. The content of this biography of Shōtoku is composed of several parts, but it can be infered that it was composed of course before the time of Sōkei with materials dating before *Kojiki* 古事記 (712) and *Nihonshoki* 日本書紀 (720): it is estimated to be of the end of the 8th century (around 701-704-after 798), and was in great part the model of the *Shōtoku taishiden hoketsuki* and of the *Shōtoku taishi denryaku* 聖徳太子傳暦. See Ienaga Saburō 家永三郎 , NST, 2, pp. 548-550.

[19] NST, 2, p. 361.

[20] NST, 2, pp. 412-413. *The History and Inventory of possessions of the Tōin of Hōryūji temple, Hōryūji Tōin garan engi shizaichō* 法隆寺東院伽藍縁起資材帳 (761), *Reports on issuing of books* concerning the two commentaries (經疏検定帳, 冩經所解 (747), 本經疏奉請帳 (749), 寫疏布施勘定帳 (751), 経疏出納帳, 奉冩章疏集傳目録 (753).

[21] *Shōtoku taishiden sōsho* 聖徳太子傳叢書, *Collection of biographies of Prince Shōtoku*, Kanao Bun. endō 金尾文淵堂, Tōkyō, 1943, p. 4.

[22] NST, 2, pp. 358-359.

[23] NDZ, XV, pp. 136-144. It the twofold truth, or analysis on two levels of the reality, a profane one and a sacred one; it says for instance that, "the room of a palace is the territory of a Buddha." 宮室者佛土也 (p. 142).

[24] During the Six Dynasties, Shizong 世宗, in Yingpin 2 (509), gave a lecture on *Vimalakīrti-nirdeśa* (*Weishu* 魏書), and Wudi 武帝 of the Liang lectured the *Mahāprajñāpāramitā-sūtra*.

[25] *Acta Asiatica, Bulletin of the Institute of Eastern Culture*, 91, *The Cutting Edge of Research on Japanese Buddhism*, The Tōhō gakkai, Tōkyō, 2006, pp. 1-20.

[26] Kim Cheon-hak 金天鶴, "百濟 道藏 의 『成實論疏』逸文에 대해서" (*The Significance of the Fragments of Dojang's Commentary on Chengshi lun in Baekje Period*), *Buddhist Review no.4*, Geumgang Center for Buddhist Studies, 2008.

[27] Ōga Osamu 大庭修, Wang Yong, *Nicchū bunka kōtūshi sōsho* 日中文化交通史叢書 (*Library on History of Cultural exchanges between Japan and China*), 2, *Tenseki* 典籍 (Books), Taishūkan shoten 大修館書店, Kyōto, 1996.

[28] Ishii Kōsei 石井公成, "Jironshū kenkyū no genjō to kadai" 地論宗の研究の現状と課題, (*Present situation and Issues of the Dilun School Studies*), 2009.

[29] Study, edition and photographic reproduction, in *Shōtoku taishi kenkyū* 聖徳太子研究, 1969, n° 5, pp. 59-142.

[30] It is nevertheless not a sufficient reason to consider that the term *gisho* 義疏, means an address presented to the emperor, which may be the meaning of *sho* 疏, for *yishu* was current in the 5th and 6th centuries in the mere sense of "commentary".

[31] Professor Wang Yong pointed frequently this argument concerning Shōtoku Taishi.

[32] The last words of Shōtoku, belonging to the *Inscription on the tortoise back* (*kikkōmon* 亀甲文) of the *Maṇḍala of the Brodery Hanging of the Paradise of the Heavenly Longevity* [*of Maitreya and Amitāyus ?*] (*Tenjukoku shūchō* 天壽國繍帳) of the Hōryūji. *Jōgū Shōtoku hōō teisetsu* 上宮聖徳法王帝說, NST, 2, pp. 370-371, 422-423. The heavenly or celestial longevity *Tenju* is the time the *bodhisattva* Shanhui 善慧 has to exhaust in a heaven to become again a *cakravartin* in this world (過去現在因果經 *Sūtra on cause an effects of the past to the present*, T. III, n° 189, p. 623ab), or the Buddha Maitreya (維摩義記 *Commentary on the Vimalakīrti by Huiyuan of Jingyingsi*, T. XXXVIII, n° 1776, p. 460c).

The Impact of Dilun school on Huayan Exegesis

Imre Hamar

The Huayan exegetical tradition was indebted to the Dilun school and exegesis. The *Daśabhūmika-sūtra*, which became incorporated into the *Avataṃsaka-sūtra*, was explained with the help of Vasubandhu's commentary and the exegetical works of Dilun masters. It is important to note that this chapter was extremely important for the Huayan masters, and they took great effort in elaborating this text. The *Daśabhūmika-sūtra* occupies only seven percent of the whole *Avataṃsaka-sūtra*, but, for example, Chengguan devotes twenty-two percent of his commentary, and twenty-five percent of his subcommentary to this chapter. In this article we are going to discuss how the Huayan masters relied on Dilun school in their exegesis of the *Daśabhūmika-sūtra*.

The exegesis of the "three realms are mind only"

In order to see the way the Dilun exegetical tradition influenced Huayan exegesis we are going to study the famous passage of "three realms are mind only" which appears in the section of *Daśabhūmika-sūtra* which describes the sixth level of the bodhisattva path. In order to enter this level the bodhisattva has to master the ten equalities:

> If [the bodhisattva] wants to enter the sixth level, the Presence, he has to observe the ten equalities of things. What are these ten [equalities]? These are: (1) the equality of things due to their absence of characters, (2) the equality due to their absence of essence, (3) the equality due to their nonorigination, (4) the equality due to their nonformation, (5) the equality due to their original purity, (6) the equality due to their lack of false conceptions, (7) the equality due to their lack of grasping or discarding, (8) the equality due to their quiescence, (9) the equality

due to their similarity with illusion, dream, reflection, echo, the moon's image in the water, flame, and apparition, (10) the equality due to their nonduality of existence or nonexistence.[1]
欲入第六現前地，當觀察十平等法。何等爲十？　所謂：一切法無相故平等，無體故平等，無生故平等，無成故平等，本來清淨故平等，無戲論故平等，無取捨故平等，寂靜故平等，如幻，如夢，如影，如響，如水中月，如鏡中像，如焰，如化故平等，有，無不二故平等。

Then, the bodhisattva with great compassion realizes that living beings are chained to the circle of existence due to their attachement to self. The first element of the dependent arising, the accumulation of suffering is the ignorance about the absolute truth. At this point follows the famous passage:

The three realms are illusion, created only by mind, the twelve chains of dependent arising rely on mind.[2]
三界虛妄但是心作；十二緣分是皆依心

The same passage in the eighty fascicle version used by Chengguan:

All existent things in the three realms are only one-mind. Thus the Tathāgata explained that the twelve branches of existence are established relying on one-mind.[3]
三界所有，唯是一心。如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立。

The Sanskrit and Tibetan versions of this passage are very close to the Chinese renditions.[4] It is tempting to interpret this text as an evidence for the presence of Yogācāra, or even the Absolute mind in the *Avataṃsaka-sūtra*, however, it is quite clear from the context that here mind is deluded due to ignorance about the Absolute truth, and this ignorance leads to the existence, death and suffering, which are described by the twelve chains of dependent arising. The gāthā section of the sixty fascicle version unequivocally attributes tainted aspect to mind:

One understands that the three realms

Exist only from the craving mind,
Knows that the twelve chains of dependent arising
Exist in one-mind.
Similarly, birth and death
Arise only from mind,
If mind becomes extinguished,
Birth and death will come to an end.[5]

了達於三界，　但從貪心有，
知十二因緣，　在於一心中。
如是則生死，　但從心而起，
心若得滅者，　生死則亦盡。

As existence comes into being due to the craving mind, we can be certain that one-mind mentioned in this passage is not the Absolute One-mind advocated by the famous Chinese apocryphal scripture, *The Awakening of Faith*.[6] It is interesting to note that mind (*citta*) is predicated as the source of existence, and it sets the twelve chains of dependent arising in motion. However, consciousness (*vijñāna*) is the third member of the dependent arising, consequently it also gains its existence from the mind. It is evident that in later Yogācāra the meanings of *citta*, *vijñāna* and *manas* were distinct, but in the *Avataṃsaka-sūtra* they seem to have the same denotation.[7] Being so, what does one-mind mean? It could refer to a previous existence, which accumulates karmic seeds for the future *vijñāna* and existence. As the stanza says, if this mind becomes extinguished, the next *vijñāna*, existence and death will not occur.

The interpretations of the passage "three realms are mind only"

As we saw above, it is quite certain that one-mind in the sūtra has nothing to do with the Absolute One-mind, and it is feasible to propose that this passage, in fact, cannot be linked to Yogācāra. Nonetheless, the famous Yogācāra philosopher, Vasubandhu in his commentary to the *Daśabhūmika-sūtra* seems to suggest that this passage indeed propounds Yogācāra teaching:

'Only created by one-mind' means that everything in the three realms is evolved by only the mind. Why are there various mundane truths? Following the discernment of mundane truth one can realize the absolute truth.[8]
但是一心作者。一切三界唯心轉故。云何世諦差別。隨順觀世諦卽入第一義諦。

Vasubandhu explains that all phenomena in the three realms are evolved by mind. As a result of this process we find a great diversity in the phenomenal world, but duly contemplating on these phenomena, one can realize the absolute truth, if one is able to see the source of phenomena.

In his work on substantiating consciousness-only, *Viṃśatikā-kārikā* [*vṛtti*] Vasubandhu refers to this passage in the *Daśabhūmika-sūtra*:

In the Great Vehicle, the three realms of existence are determined as being perception-only. As it is said in the sūtra: "The three realms of existence are citta-only." Citta, manas, consciousness, and perceptions are synonyms. By the word "citta", citta along with its associations is intended here. "Only" is said to rule out any (external) object of sense or understanding.[9]

Vasubandhu interprets this passage as a proof for consciousness-only, and furnishes two important comments. First, he underlines the identity of the terms, *citta*, *manas*, consciousness, and perceptions. Second, he notes that the term, "*citta*" here also includes mind associates. It will become important in Fazang's treatment of the ten levels of consciousness-only, as he makes difference among propositions whether they include mind associates, or not.

Xuanzang 玄奘 (602-664), who compiled the *Cheng weishi lun* 成唯識論, as a commentary on Vasubandhu's *Triṃśikā-kārikā,* also refers to this passage:

According to what the [*Daśabhūmika*] *Sūtra* says, "The three realms are mind only." Also, [the *Saṃdhinirmocana Sūtra*] says, "Objects are only manifestations of consciousness." Also, [the *Laṅkāvatāra Sūtra*] says, "None of the dharmas is apart from mind." Also, [the *Vimalakīrti-nirdeśa Sūtra*] says, "Sentient beings become impure or pure through mind." It is also said, "Bodhisattvas who are

provided with four knowledges can, in accordance with awakening, enter [the truth of] consciousness only and objectlessness.”[10]
如契經說三界唯心。又說所緣唯識所現。又說諸法皆不離心。又說有情隨心垢淨。又說成就四智菩薩能隨悟入唯識無境。

Here, we find this passage along with other citations from classical Yogācāra works, *Saṃdhinirmocana-sūtra*, the *Laṅkāvatāra-sūtra,* and the famous Mahāyāna sūtra, *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra* to prove that only consciousness exists, and there are no external objects.

It would be interesting to know how the Dilun school interpreted this passage, but, unfortunately, this relevant section has not survived in either Fashang's or Huiyuan's commentary to the *Daśabhūmika-sūtra*.[11] However, Jingying Huiyuan 淨影慧遠 (523-592), the famous Dilun master, alludes to this passage in his Mahāyāna Encyclopedia (*Dasheng yizhang* 大乘義章) twice. First, he says:

The sūtra says: The twelve chains of dependent arising is created by only one-mind. 'Created by only mind' means that all forms and objects arise depending on the deluded mind. Just like all objects of dream arise dependent on the dreaming mind.[12]
經說言。十二因緣。唯一心作。唯心作者。謂依妄心。便有一切色境界起。如依夢心便有一切夢境界生。

Here, Huiyuan attributed tainted quality to mind, which rises all objects in the phenomenal world. This understanding is very close to the original meaning of the sūtra. However, discussing the dependent arising, he lists three types of dependent arising: 1. phenomenal dependent arising (*shixiang yinyuan* 事相因緣), 2. dependent arising based on deluded thinking (*wangxiang yinyuan* 妄想因緣), and 3. absolute dependent arising (*zhenshi yinyuan* 眞實因緣). Explaining the last one, he says:

The absolute is the essence of the previous dependent arising based on deluded thinking. Reaching the limit of the original nature, everything is collected only by the absolute dependent arising. Eventually, there is no delusion outside the absolute that could be attained. This is the principle of absolute dependent arising.

As the [*Daśa*]-*bhūmika-sūtra* says: ' all the twelve chains of dependent arising are created by one-mind.' ' All is created by mind' means that created by the absolute mind.[13]
言眞實者。卽前妄想因緣之體。窮其本性。唯是眞識緣起所集。眞外畢竟無妄可得。卽是眞實因緣之理。故地經云。十二因緣皆一心作。皆心作者。謂眞心作。

In contrast to the previous citation, Huiyuan explains that one-mind, which creates the phenomena, is the absolute mind. If one understands the real nature of phenomenal dependent arising, one will realize that it relies on the dependent arising of absolute mind. These two quotations from Huiyuan works reflect his ambiguous stance regarding the nature of *ālayavijñāna*, the final reality: he attributes both impure and pure aspects to it.

Commenting on this passage, the second patriarch of the Huayan tradition, Zhiyan 智儼（602-668）explains that it refers to two kinds of consciousness-only:

This text includes two kinds of consciousness-only. ' The three realms are mind-only' is the consciousness-only of root-consciousness. Later in the sūtra the *gāthā* says:' [three realms] exist from the craving mind,' is the consciousness-only of mental consciousness.[14]
今此文内通二唯識。三界唯心作卽本識唯識。如經下偈但從貪心有卽意識唯識。

These two kinds of consciousness-only are the root-consciousness, or *ālaya* consciousness and the mental consciousness. Elsewhere he clarifies that the absolute consciousness and deluded consciousness are the essences of consciousness-only of *ālaya* and the consciousness-only of mental consciousness, respectively.

The first is the consciousness-only of *ālaya*, which takes the absolute mind as its essence; the second is the consciousness-only of mental-consciousness, which takes deluded consciousness as its essence.[15]
一梨耶唯識。卽以眞識爲體。二意識唯識。卽以妄識爲體也。

Thus following the footsteps of Huiyuan, he also interprets the one-mind as both pure and tainted. However, he associates the tainted aspect of mind with the mental consciousness which is the first six consciousness in the Yogācāra, while the root-consciousness, or *ālaya* is connected with the absolute mind.

In commenting this famous passage, Zhiyan adds the discussion of the dharma-dhātu dependent arising which is the central tenet of Huayan Buddhism, and Huayan exegetes regard this doctrine as the most important topic in the *Avataṃsaka-sūtra*. He says that there are many kinds of dependent arising, but they can be summarized by two methods.[16] The first is the explanation of dependent arising from the perspective of ordinary defiled dharmas (*fanfu ranfa* 凡夫染法), and the second is the treatment of dependent arising from the perspective of the pure bodhi (*puti jingfen* 菩提淨分). The defiled dependent arising has two aspects: 1. dependent arising of one-mind (*yuanqi yixin* 縁起一心), and 2. support of one-mind (*yichi yixin* 依持一心). The dependent arising of one-mind has three aspects: 1. dependent arising of absolute and false (*zhenwang yuanji* 眞妄縁集), 2. inclusion of fundamental into derivative (*sheben congmo* 攝本從末), 3. inclusion of derivative into the fundamental (*shemo congben* 攝末從本).

The first aspect is a general depiction of the twelve members of dependent arising, that is the lack of distinction between absolute and false while the root-consciousness, i.e. the ālayavijñāna, creates the phenomenal world. He stresses that the false and absolute cannot be separated. The second aspect describes the way the false mind creates the phenomenal world, when ālaya acts like seed consciousness (*sarvabījakavijñāna*, *zhongzi shi* 種子識) and retributive consciousness (*vipākavijñāna*, *guobao shi* 果報識), which become extinguished through the path of counteraction (*pratipakṣa-mārga*, *duizhi dao* 對治道). The dharma-kāya is transforming in the five modes of existence, which are called sentient beings. Due to this transformation various kinds of suffering are experienced. The third aspect shows that in spite of the creation of phenomenal world, absolute mind is behind this process of creation. Here Zhiyan refers to the passage "three realms are mind-only" from the sūtra, which indicates that he interprets the word "mind" as absolute mind.

> The twelve members of dependent arising is created only by absolute mind. Like the wave is created by the water, and the objects of dreams are created by the

retributive mind due to the absolute nature. Thus the sūtra says 'the five skandhas, the twelve members of dependent arising, ignorance and dharmas are all Buddha-nature.'[17] The sūtra also says 'illusion of the three realms is created by one-mind. The śāstra explains that 'it is due to the absolute truth.'[18]
十二因縁唯眞心作。如波水作。亦如夢事唯報心作。以眞性故。經云五陰十二因縁無明等法悉是佛性。又此經云三界虛妄唯一心作。論釋云第一義諦故也。

The meaning of the other aspect of the defiled dependent arising, 'support of one mind' is that the six and the seventh consciousnesses are formed on the basis of ālayavijñāna.

The pure dependent arising has four aspects: 1. innate (*benyou* 本有), 2. innate and generated by cultivation (*benyou xiusheng* 本有修生), 3. generated by cultivation (*xiusheng* 修生), 4. generated by cultivation and innate (*xiusheng benyou* 修生本有). In terms of the early Buddhism the pure dependent arising is the reversal of the twelve members of dependent arising, the cessation of suffering by awakening. The first aspect, the innate awakening, means that essence of this pure dependent arising is ineffable, as the dharma-dhātu manifests itself in the three worlds without moving. Zhiyan refers to the chapter Nature-origination of the Tathāgata, which is regarded as the precursor of the tathāgatagarbha teaching, saying that all living beings are endowed with the wisdom of Tathāgata. They all have the tree of bodhi without discrimination, the only difference is that some realize it earlier, as others later.

The second aspect shows that although the nature of pure dharmas is not different, in accordance with the various conditions new good dharmas are generated. Thus absolute wisdom is produced by the false dharmas based on various conditions, nonetheless this wisdom abides in the realm of Samantabhadra, i.e. the realm of religious cultivation. As the essence of nature originally is not differentiated, the wisdom attained through cultivation is also not differentiated, thereby wisdom is in accord with principle rather than with conditions. Zhiyan emphasizes that this newly produced result of cultivation is closely associated with the innate enlightenment, thus, in fact, we cannot claim that something new is born out of cultivation.

The third aspect, 'generated by cultivation', refers to those virtuous roots, like faith, which practitioner had not had before hearing the pure teachings, but now relying

on conditions these virtuous roots are newly generated. In contrast with the previous aspect, which treats the final result of practice, the attainment of wisdom or insight, this aspect seems to refer to virtuous dharmas generated before realizing enlightenment.

The fourth aspect clarifies that the tathāgatagarbha is concealed in defiled dharmas, thus the ordinary beings are not aware of their own buddha-nature before awakening. In this respect, the tathāgatagarbha cannot be regarded as existent while someone is in deluded state. However, the nondiscriminating wisdom is realized after cultivation, and dharmakāya concealed in defiled dharmas becomes to be manifested and purified. After this process, the dharmakāya resumes its efficacy. This is the reason enlightenment cannot be innate but is something which is originated by cultivation and becomes purified.

As we saw above, here Zhiyan meticulously studied various aspects of the innate buddha-nature and the enlightenment realized by cultivation. He states that in the Daśabhūmika-sūtra only the aspects 'generated by cultivation' and 'generated by cultivation and innate' are introduced, while the other two aspects, which underline that buddha-nature is innate and the wisdom realized through practice is not different from buddha-nature are represented in the chapter Nature-origination of Tathāgata.

Zhiyan's disciple, Fazang 法藏 (643-712) adopted Zhiyan's scheme of defiled and pure dharma-dhātu, but he adds a third aspect of dependent arising, that is the dependent arising discussed jointly from the perspective of pure and defiled dharmas (*ranjing heshuo* 染淨合說). This new perspective has four aspects: 1. turning over the defiled dharmas and manifesting the pure ones (*fan ran xian jing* 翻染現淨), 2. responding to defiled dharmas with pure ones (*yi jing ying ran* 以淨應染), 3. the identity of defiled and pure dharmas (*hui ran ji jing* 會染卽淨), 4. by cessation of defiled dharmas the pure ones become abolished (*ran jin jing min* 染盡淨泯).[19] Unfortunately, Fazang does not elaborate further these aspects, but we might surmise that the first aspect shows that pure dharmas can be manifested by the removal of defiled dharmas, the second aspect stresses the existence of pure dharmas behind the defiled dharmas, the third aspect reveals the identity of the pure and defiled dharmas, and this realization leads to the fourth aspect, the extinction of the duality of pure and defiled dharmas.

Ten levels of consciousness-only

Fazang developed further the exegetical interpretation of this famous passage by introducing a scheme for ranking the various Yogācāra teachings accessible to him. He proposed that these teachings can represent ten levels of understanding Yogācāra.[20]

The first level, the proposition of consciousness-only with respect of existence of both object and subject of perception (*xiangjian jucun gu shuo weishi* 相見倶存故說唯識), admits the existence of the object and the subject of perception, however, objects are not external objects outside the consciousness, but they evolve out of consciousness, and are only images resembling objects. This first position of Yogācāra is deconstructed on the second level, the proposition of consciousness-only with respect of return of the object of perception to the subject of perception (*shexiang guijian gu shuo weishi* 攝相歸見故說唯識), as it is shown that the objects, or, more precisely, the images resembling objects cannot be separated from mind. In other words, the existence of the seen part must be attributed to the seeing part. The third level, the proposition of consciousness-only with respect of return of the mind associates to the mind (*sheshu guiwang gu shuo weishi* 攝數歸王故說唯識), is the deconstruction of the previous stage, revealing that not only objects rely on mind, but also mental associates, and consequently, consciousness-only includes only mind. As all the seeds are contained in the *ālayavijñāna*, and all the seven consciousnesses evolve out of it, on the fourth level, the proposition of consciousness-only with respect of return of the branches to the root (*yi mo guiben gu shuo weishi* 以末歸本故說唯識), with further deconstruction we arrive at the root-consciousness, the *ālayavijñāna*. The next stage, the proposition of consciousness-only with respect of return of the characteristics to [Buddha-]nature (*shexiang guixing gu shuo weishi* 攝相歸性故說唯識), is the last step in the process of deconstruction, when even *ālayavijñāna* dissolves, as, finally, it turns out not to have self-essence either, since it is the manifestation of Buddha-nature, or *tathāgatagarbha*. Here, we find the position of the old Yogācāra, the Dilun school in China, which advocates the purity of the final reality.

The sixth level, the proposition of consciousness-only with respect of establishment of phenomena through transformation of the Absolute (*zhuanzhen chengshi gu shuo weishi* 轉眞成事故說唯識), starts a new process in establishing

Yogācāra views that is the reconstruction of perception. After finding the final source, Fazang emphasizes that this source is not like the *tathatā* described by the new Yogācāra school. In contrast to the new school which propounds that *tathatā* is not touched by the world of phenomena, Fazang teaches that *tathāgatagarbha* plays an active role in establishing the realm of perception, the world of phenomena. The next stage, the proposition of consciousness-only with respect of perfect interfusion of principle and phenomena (*lishi jurong gu shuo weishi* 理事俱融故說唯識), paves the way for the final Huayan view in that it applies the Huayan paradigm of principle and phenomena, and attempts to describe the relationship between the Absolute, the origin of phenomenal world and the phenomenal world.

The last three levels of Yogācāra, in fact, are the description of the Huayan insight into the realm of reality. The first aspect of this truth, the proposition of consciousness-only with respect of mutual inclusion of phenomena (*rongshi xiangru gu shuo weishi* 融事相入故說唯識), is the mutual inclusion of phenomena, which is the mutual interpenetration of all phenomena. As all phenomena rely on the Absolute in their existence, the next level, the proposition of consciousness-only with respect of mutual identity of all phenomena (*quanshi xiangji gu shuo weishi* 全事相卽故說唯識), teaches the mutual identity of all phenomena, which is often described in the *Avataṃsaka-sūtra*. The tenth level, the proposition of consciousness-only with respect of non-obstruction of Indra's net (*diwang wuai gu shuo weishi* 帝網無礙故說唯識) is the most profound truth of Huayan Buddhism, which is the endless mutual interpenetration of all phenomena. This is described with the metaphor of Indra's net in Huayan literature.

Later Huayan patriarchs, Chengguan and Zongmi also adopted this scheme for Yogācāra teachings while interpreting the passage "three realms are mind only", but they modified their predecessor's system according to their own philosophical views influenced by the changing social and religious environment.[21]

Notes

[1] T10, no. 279, p. 193, c8-14.

[2] T09, no. 278, p. 558, c10-11.

[3] T10, no. 279, p. 194, a14-15.

[4] For a comparative study of the various versions of this passage, see Tamaki Kōshirō 玉城康四郎, 1960. "Yuishin no tsuikyū — shisō to taiken to no kōshō" 唯心の追求——思想と体験との交渉. In: Nakamura Hajime 中村元 (ed.), *Kegon shisō* 華厳思想, Kyoto: Hōzōkan.

[5] T09, no. 278, p. 560, a11-14.

[6] For an old English translation, see Hakeda, Yoshito S., 1967. *The Awakening of Faith Attributed to Aśvaghosha*. New York, Columbia University Press. Frederic Girard recently has made an excellent French translation. See Girard, Frédéric (tr.), 2004. *Traité sur l'acte de foi dans le Grand Véhicule*. The Izutsu Library Series on Oriental Philosophy 2. Tokyo, Keio University Press.

[7] In the chapter, Manifestation of the Tathāgata it is asked what a bodhisattva should know about the *citta, vijñāna* and *manas* of the tathāgata, where all these terms refer to the Tathāgata's mental realm. See Hamar Imre, 2003. The Existence or Nonexistence of the Mind of Buddha: A Debate between Faxingzong and Faxiangzong in Chengguan's interpretation. *Acta Orientalia Hung*. 56, 2-4: 339-367.

[8] T26, no. 1522, p. 169, a16-17.

[9] This is a translation of the Sanskrit version. See Anacker, Stefan, 1984. *Seven works of Vasubandhu, the Buddhist psychological doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass, 161. The Chinese version is 安立大乘三界唯識。以契經說三界唯心。心意識了名之差別。此中說心意兼心所。唯遮外境不遣相應。T31, no. 1590, p. 74, b27-29.

[10] See Cook, Francis, 1999. Demonstration of Consciousness Only, trans. In: *Three Texts on Consciousness Only*, BDK English Tripitaka 60-I, II, III. Berkeley, Numata Center for Buddhist Translation and Research: 234. T31, no. 1585, p. 39, a6-9.

[11] See Yoshizu Yoshihide 吉津宜英, 1981. "Kegon kyōgaku ni okeru seishi kan josetsu — jūjibon dai roku genzenji no chūshaku o chūshin to shite" 華厳教学における生死観序説　十地品第六現前地の注釈を中心として. *Nihon bukkyō gakkai nenpō* 日本仏教学会年報 46, 163.

[12] T44, no. 1851, p. 550, a16-18.

[13] T44, no. 1851, p. 551, a12-16.

[14] T35, no. 1732, p. 64, c22-24.

[15] *Huayanjing wenda* 華嚴經問答, T45, no. 1873, p. 605, b10-11.

[16] T35, no. 1732, p. 63b1-c10. For a discussion of this teaching, see Gimello, Robert, 1976. Chih-yen and the Foundation of Hua-yen Buddhism. Ph.D. dissertation, Columbia University, 435-440.

[17] This refers to the Nirvāṇa-sūtra. The original text says 一切無明煩惱等結悉是佛性。T12, no. 374, p. 571, b29-c1, T12, no. 375, p. 818, b27-28

[18] T35, no. 1732, p. 63, b18-21.

[19] T35, no. 1733, p. 344, b6-7.

[20] For a detailed explanation of Fazang's text, see Nakamura, Kaoru 中村薫, 1991. "Genju daishi Hōzō no jūjū yuishiki setsu ni tsuite" 賢首大師法蔵の「十重唯識説」について. *Dōhō daigaku ronsō* 同朋大学論叢, 64/65 pp. 101-124.

[21] See my forthcoming article "Ten Levels of Consciousness-only/One-mind in Huayan Buddhism".

Echoes of the *Dìlùn* in the Thought of Ŭisang

Robert M. Gimello

It has become the standard view among students of the origin and early history of Huáyán 華嚴 (Hwaŏm/Kegon) Buddhism that it is neither possible nor desirable to draw a sharp line of separation between what we now call Yogācāra Buddhism (a.k.a, *Vijñānavāda*, *Vijñaptimātravāda*, *Weishí* 唯識, etc.) and the beginnings of what came later to be called "the Huáyán tradition" (華嚴宗). It is quite likely that those whom we now regard as the founders of the Huáyán tradition, especially devoted though they surely were to the *Buddhāvataṃsakasūtra*, understood themselves, in their own time, to be concerned chiefly with the very same kinds of questions and the same array of basic texts that we nowadays see as comprising Yogācāra. This is certainly true of the man who I believe has the strongest claim to the role of true progenitor of what would eventually be called Huáyán — namely, Zhìyǎn 智儼 (602-668). It is also true of his chief teachers, i.e., men like Fǎcháng 法常 (567-645) and Zhìzhèng 智正 (559-639), and it is equally true of his major immediate disciples, Ŭisang 義湘 (625-702) and Fǎzàng 法藏 (643-712). All these men were steeped in the thought of the great Indian thinkers Asaṅga and Vasubandhu and their circle, and the innovative use that Zhìyǎn, his forebears, and his progeny all made of the *Huáyán Sūtra* was dedicated principally to the task of clarifying and advancing the insights and the implications they found in the works of those two Indian masters and in the scriptures that they were most concerned to interpret.

Nowhere is this more clearly to be seen than in the prominent role, played in the thought of seventh and early eighth century proto-Huáyán thinkers, of Vasubandhu's famous commentary on the *Daśabhūmikasūtra*. The Chinese translation of the *Daśabhūmivyākhyāna* (*Shídìjīng lùn* 十地經論, henceforth simply "*Dìlùn*"), at least the one that survives today, was the work chiefly of the missionary monk Bodhiruci 菩提流(留)支 and was made around the year 508 or 509 in Luòyáng.[1] This work, which provided Chinese Buddhism with one of its earliest exposures to the thought of

Vasubandhu, exerted a powerful influence over the development of Chinese Buddhist thought, especially in the north of China, over the course of the next century, to the point that it eventually became common to speak of a distinct "*Dìlùn* tradition" (地論宗) as having flourished then. Whether or not there really was anything so cohesive and clearly delineated as to be called a "*Dìlùn* school," it is certainly hard to overestimate the presence of the *Dìlùn* in the thought of sixth and early seventh century East Asian Buddhism. A salient example of its influence, many have argued, was its crucial role in generating the current of thought that produced the inestimably important *Awakening of Faith in Mahāyāna* (*Dàshèng qǐxìn lùn* 大乘起信論)!

In any case, if we examine the writings of Zhìyǎn and of his disciples (virtually nothing survives of the writings of his immediate teachers) we see the *Dìlùn* invoked frequently as a decisively authoritative text. And if we examine further the particular ways in which they used this source we will find many interesting examples of genuine hermeneutical and doctrinal innovation in which levels and kinds of meaning were found in Vasubandhu's text beyond anything he himself may actually have intended. The interpretation and application of the *Dìlùn*, in other words, may serve as a profitable focus for study of the ways in which Indian Yogācāra thought inspired, or served the ends of, East Asian Buddhist innovation.

My purpose, in the remarks that follow, is to look closely at some of the uses made of the *Dìlùn* in the *Diagram of the Dharmadhātu according to the One Vehicle* (*Ilsŭng pŏpkye do* 一乘法界圖),[2] a text said to have been compiled, under the inspiration of Zhìyǎn, by his Korean disciple Ŭisang, and a work commonly held to have been the inaugural text of the Korea's Hwaŏm tradition.[3] As we shall see, it is also a text in which the *Dìlùn*, especially its teaching of the "six marks" (六相), plays a crucial role.

The *Ilsŭng pŏpkye do* begins with a very brief preface:

夫大聖善敎無方，應機隨病非一。迷者守迹，不知失體，懃而歸宗未日。故依理據敎略制槃詩，冀以執名之徒還歸無名眞源。讀詩之法：宜從中法爲始，繁迴屈曲，乃至佛爲終，隨印道讀（五十四角二百一十字）。

The Great Sage's (i.e., the Buddha's) excellent teaching is universal[4] and diverse both in its responsiveness to the varying capacities of beings and in its suitability to their sundry maladies. The deluded, obsessed with[5] mere traces and unaware

that they have lost the essence, struggle endlessly to return to the source.[6] Therefore, relying on the truth and following the teachings, I have sketched out this circuitous poem[7] in the hope that followers fixed on names will thereby find their way back to the nameless true origin. The proper method of reading the poem is to begin with the word "*Dharma*" in the center, and to follow the twists and turns to end with the word "*Buddha*," reading as though tracing the imprint of a seal (comprising 54 turns and 210 words).

Next comes the *do*, the seal diagram, itself. It is a sequence of thirty seven-word verses (actually, it seems, a series of fifteen pairs of verses) arranged in the form of a four-lobed seal, vaguely reminiscent of a *svastika*. The total sequence of two-hundred and ten words follows a single continuous path that begins in the center of the diagram with the word "*dharma*" 法, winds its way through fifty-four maze-like turns, and ends back again in the diagram's very center with the word "*Buddha*" 佛.

Some have suggested — not unreasonably, but not quite convincingly — that although there is nothing else exactly like it in the archives of Buddhism nevertheless the *Pŏpkyedo* may be said to belong to the large and various category of graphic or talismanic distillations of longer texts — most of them Sanskrit (*siddham* 悉曇) *dhāraṇī* (spells) or mystic syllabaries (字母) — that take the form of concentric lines of words — for example:

The thirty verses are as follows:

1. As the nature of dharmas is perfect interfusion, without duality, 法性圓融無二相
2. All dharmas are immovable, originally quiescent. 諸法不動本來寂
3. The nameless and formless, transcending all, 無名無相絕一切
4. This is what proven knowledge knows, nothing else. 證智所知非餘境
5. True nature is utterly deep and supremely subtle, 眞性甚深極微妙
6. Detached from self-nature, formed according to conditions. 不守自性隨緣成
7. In one is all, in many one, 一中一切多中一
8. One is all, many are one. 一卽一切多卽一
9. Each infinitesimal mote contains the whole universe, 一微塵中含十方
10. And so it is also in all motes. 一切塵中亦如是
11. Eternity is but a single instant, 無量遠劫卽一念
12. A single instant, eternity. 一念卽是無量劫
13. The nine times and the ten periods[1] are one with each other, 九世十世互相卽
14. Yet they are not muddled but distinct. 仍不雜亂隔別成
15. With the first impulse [to awakening], one is already fully awakened, 初發心時便正覺
16. *Saṃsāra* and *nirvāṇa* are always conjoined. 生死涅槃常共和
17. Where principle and phenomena are mysteriously indistinguishable, 理事冥然無分別
18. There is the domain of the great ones, the ten Buddhas and Samantabhadra.[2] 十佛普賢大人境
19. In Śākyamuni's "Ocean-Seal *Samādhi*," 能仁海印三昧中
20. Miracles abound beyond reckoning. 繁出如意不思議

21. Treasures rain down for the benefit of beings, filling the skies, 雨寳益生滿虚空
22. And beings attain benefit according to their capacities. 衆生隨器得利益
23. Therefore, a practitioner's reversion to the source, 是故行者還本際
24. Is surely impossible without quelling false thoughts. 叵息妄想必不得
25. With spontaneous skill he masters miraculous freedom, 無緣善巧捉如意
26. And "returns home" to gain his alloted endowment. 歸家隨分得資糧
27. With a boundless wealth of *dhāraṇī*,(3) 以陀羅尼無盡寶
28. He adorns the veritably bejeweled palaces of the *dharmadhātu*. 莊嚴法界實寶殿
29. In the end, installed upon the seat of middle way, the apex of reality, 窮坐實際中道床
30. From which he has never moved, he is named Buddha. 舊來不動名爲佛

Notes to the verses:

(1) The "nine times" are the past, present and future, each divided into its own past, present and future. The "ten periods" are the aforementioned nine plus the interfusion of them all taken as a single all encompassing, trans-temporal "period."

(2) In standard Huáyán usage the "ten buddhas" represent the realms of principle (理) and fruition (果) whereas Samantabhadra represents particularity (事) and the realm of cause (因) or practice (行). On the 10 Buddhas see Hae-ju 海住 (Jeon Ho-ryeon 全好蓮): 2006.

(3) In Ŭisang's thought the term of "*dhāraṇī* is important and polysemic. Suffice it here to note that among its meanings are "retention," "memory," "doctrinal formula," and "spell." "Doctrinal formula" seems to be the particular meaning that best fits this instance.

After the diagram comes the explanatory discourse (釋文) or prose text (章), which Ŭisang divides into two large parts: a general or synthetic explanation of the purport of the seal as a whole (總釋印意) and an analytical explanation of its particular features (別解印相).

The first or synthetic explanation, takes the form of a single question and answer:

問何以故依印？
答欲表釋迦如來教網所攝三種世間。從海印三昧。槃出現顯故。所謂三種世間。一器世間。二衆生世間。三智正覺世間。智正覺者。佛菩薩也。三種世間攝盡法故。不論餘者。廣義者 。如華嚴經說。
Question: Why use a seal?

Answer: Because I wish to make it clear that the three-fold world encompassed in the Tathāgata Śākyamuni's doctrinal system "whorls up out of" the Ocean Seal *Samādhi*. The three worlds in question are, first, the "receptacle world";[8] second, the world of sentient beings; and, third, the world of perfect awakening by insight. Those perfectly awakened by insight are the buddhas and bodhisattvas. As this three-fold world encompasses all dharmas, we will leave all the rest unsaid. The full range of its meaning is as set forth in the *Flower Ornament Scripture*.

The second or analytical explanation is further subdivided into three approaches: one that deals with the pattern of the seal (一說印文相), a second that provides clarification of the inscription (二明字相), and a third that speaks to the meanings of the inscription (三釋文意).

The overall pattern or configuration of the seal is treated in a series of four questions and answers, which we may paraphrase as follows:

Q: Why does it consist in a single, continuous series of statements?
A: To show the univocal character of the Buddha's teaching, his unique and unifying skill in means.
Q: Why then does that single continuous series take so many turns?
A: So as to match the diversity of the three vehicles, which vary according to the capacities and inclinations of beings.
Q: Why does the single continuous series of statements have no beginning or end?
A: To show that the Buddha's skill in means is adequate to the *dharmadhātu* wherein the interfusion of the ten times is complete, which in turn befits the perfect teaching of the one vehicle.
Q: And why does the seal have four "faces" or segments?
A: To highlight the "four inducements"[9] and the "four immeasurables"[10] so as to show that the one vehicle is revealed on the basis of the three vehicles.

The inscription (i.e., the placement of the words in the seal) is treated in a series of three questions and answers, to wit (again in paraphrase):

Q: Why is there a first and a last among the words of the seal?

A: To show that in terms of the means of cultivation, cause and fruition are not the same (約修行方便顯因果不同故).

Q: And why are there so many twists and turns?

A: To show that the three vehicles vary among themselves.

Q: And why are the first and last words both placed in the center of the seal?

A: To show that in the Dharma-nature tradition (i.e., Huáyán) the actual qualities and nature of cause and fruition both belong to the middle path (表因果兩位法性家内眞實德用性在中道故).

This last question-and-answer pair serves as a segue into the third approach taken in the analytical explanation of the seal, viz. the analysis of the meanings of its words. It also marks the first hermeneutical challenge that Ŭisang set for himself. On the one hand, he said above that, at least in terms of cultivation, cause and fruition are not the same. Yet he also said, just a couple of lines later, that according to the one vehicle, in terms of their qualities and nature, cause and fruition both belong to the middle path. Is this not a contraction? How can cause and fruition be different from each other yet both belong to the middle path? This idea, he says, is in fact difficult to explain (此義其實難解).

It is just at this point that Ŭisang, for the first (but not the last) time in this text, has recourse to Vasubandhu and the *Dìlùn*. To answer the difficult question he has himself posed, i.e., in an effort to resolve the seeming contradiction between two ways of looking at the relationship between cause and fruition, he specifically invokes Vasubandhu's explanation of the so-called "six marks" iterated in the *Daśabhūmikasūtra*. As he says, "relying on Śāstra-master Vasubandhu, I will make use of the expedient device of the 'six marks' to establish a determination of the meaning [of these seemingly contradictory claims] (依天親論主, 以六相方便立義分齊[11])."

Now the theme of the "six marks" (*liùxiāng* 六相) is the product of an inventive translation of a passage in the *Daśabhūmikasūtra*, and of a series of eisegetical readings of that translated passage. The "six marks" would eventually come to have a metaphysical significance and would be used as a kind of template or overlay by which to "read" or analyze the relationship of mutual interpenetration (*wúài* 無礙) among all things. However, it did not begin as a theme of metaphysical import. Rather, as we shall see, it referred originally to certain aspects of the bodhisattva path. All those who

translated the *sūtra* passage in question — i.e., Buddhabhadra and Śikṣānanda in their translations of the *Daśabhūmika* chapter of the *Buddhāvataṃsakasūtra*, Śīladharma in his rendering of the *Daśabhūmikasūtra* as a free-standing text, and Bodhiruci in his translation of the *Daśabhūmivyākhyāna* — chose essentially the same words to render the "six marks." As is well known, the Chinese terms (with some of their conventional English translations) are:

- *zǒngxiāng* 總相 ("universality," "generality," "wholeness")
- *biéxiāng* 別相 ("particularity" "individuation")
- *tóngxiāng* 同相 ("identity," "sameness," "unity")
- *yìxiāng* 異相 ("difference," "otherness")
- *chéngxiāng* 成相 ("formation," "integration," "cumulation")
- *huàixiāng* 壞相 ("dissolution," "disintegration")

The first two have commonly been taken to refer to the relationship, respectively, of a whole (any whole) to its parts; the other four to the various relations among those parts — i.e., (1) the essential identity of all parts insofar as they comprise a single whole, (2) the differences among all parts when they are considered only as parts, (3) the way in which parts come together to form a whole, and (4) the way in which each part of the whole yet retains its distinctiveness despite its participation in the whole, thereby serving to "disassemble" the whole. But let us look at the original passage without the lens of the later "metaphysical" interpretations.

Happily, the *Daśabhūmikasūtra* survives in Sanskrit. In that original version the passage in question, from the *sūtra's* exposition of the first of the ten stages of the bodhisattva path, the *pramuditā* (歡喜) *bhūmi* or "stage of joy," is a statement of the fourth of the bodhisattva's ten vows — i.e., the vow to complete all bodhisattva practices and thereby to arouse the *bodhicitta* (the aspiration to universal awakening):

yaduta s*arvabodhisattvacaryāvipulamahadgatāpramāṇāsaṁbhinnasarva-pāramitāsaṁgṛhītasarvabhūmipariśodhanaṁ* ***sāṅgopāṅganirhārasalakṣaṇ-avilakṣaṇasaṁvartavivarta****sarvabodhisattvacaryābhūtayathāvadbhūmipatho-padeśapāramitāparikarmāvavādānuśāsanyanupradānopastabdhacittotpādā-bhinirhārāya* <u>*dharmadhātuvipulam ākāśadhātuparyavasānam aparāntakoṭi-*</u>

niṣṭhaṁ sarvakalpasaṁkhyācaryāsaṁkhyapratiprasrabdhaṁ cittotpādābhinirhārāya caturtham |[12]

We may parse and translate this, more or less literally, as follows:

Namely (*yaduta*), in order to accomplish the arousal of the *bodhicitta* (*cittotpādābhinirhārāya*), supported by the teaching as it is of the path of the stages (*yathāvad bhūmipathopadeśa*) which is all the bodhisattva practices (*sarvabodhisattva-caryābhūta*) — wide, great, immense, indistinguishable (*vipulamahadgata-apramāṇāsaṁbhinna*), contained in all perfections (*sarvapāramitā-saṁgṛhīta*), purifying all the stages (*sarvabhūmipariśodhanaṁ*), **taken as a whole and in their parts (*sāṅgopāṅganirhāra*), with [common] characteristics and with special characteristics, in their origination and their destruction (*salakṣaṇavilakṣaṇa-saṁvartavivarta*)**, [supported] by the admonition and instruction of purifying deeds of perfection (*pāramitā parikarmāvavādānuśāsanyanu-pradānopastabdha*), and (supported) by donation (*dānopastabdha*), I undertake the fourth (*caturtham*) [vow], which is as wide as the *dharmadhātu* (*dharmadhātu vipulama*), reaches to the utter limits of the realm of space (*ākāśadhātu paryavasānam*), lasts through all future time, (*aparāntakoṭiniṣṭhaṃ*) and is not brought to an end (*apratiprasrabdhaṃ*) by any finite number of practices (*caryāsaṁkhya*), or by any finite number of aeons (*sarvakalpasaṁkhyā*), so as to bring about the arousal of the *bodhicitta* (*cittotpādābhinirhārāya*).

The terms which were translated as 總相, 別相, 同相, 異相, 成相, 壞相 — viz., *aṅga*, *upāṅga*, *salakṣaṇa*, *vilakṣaṇa*, *saṁvarta*, and vivarta — clearly referred, in their original Sanskrit context, to the various elements of the bodhisattva path — taken altogether and separately, in their commonality and their differences, and in their coming together and their dissolution. The "six marks," in other words, were originally just six modes of relationship among the various practices and powers comprising the bodhisattva path. They were soteriological rather than metaphysical in their purport.

The various Chinese translations of the passage (a passage which we assume was more or less the same in the various originals from which the translators worked) all

preserve this basically soteriological reference. Thus:

Buddhabhadra《大方廣佛華嚴經》卷 23〈22 十地品〉:
又一切菩薩所行，廣大無量，不可壞，無分別，諸波羅蜜所攝，諸地所淨，生諸助道法，**總相，別相，有相，無相，有成，有壞**，一切菩薩所行諸地道及諸波羅蜜本行，敎化一切，令其受行，心得增長，発如是大願，廣大如法界，究竟如虛空，盡未來際，盡一切劫中菩薩所行，以諸敎化成熟衆生，無有休息。[13]

Bodhiruci《十地經論》卷 3:
經曰。又發大願。所謂一切菩薩所行廣大無量不雜諸波羅蜜所攝。諸地所淨生諸助道法。**總相，別相，同相，異相，成相，壞相**。說一切菩薩所行如實地道。及諸波羅蜜方便業。敎化一切令其受行心得增長故。廣大如法界究竟如虛空。盡未來際盡一切劫數行數增長無有休息。[14]

Śikṣānanda《大方廣佛華嚴經》卷 34〈26 十地品〉:
又發大願：願一切菩薩行廣大無量，不壞不雜，攝諸波羅蜜，淨治諸地，**總相，別相，同相，異相，成相，壞相**，所有菩薩行皆如實說，敎化一切，令其受行，心得增長；廣大如法界，究竟如虛空，尽未來際一切劫數無有休息。[15]

Śīladharma《佛說十地經》卷 1〈1 菩薩極喜地〉:
爲欲引發諸菩薩行，廣大無量，及無分別，波羅蜜多之所攝受，淨治諸地**總相，別相，同相，異相，成相，壞相**，諸菩薩行如實無倒，顯示菩薩智地之道，悉能瑩飾諸到彼岸，授與（**anupradāna*），敎授（**avavāda*），敎誡（**anuśāsanī*）所持資助發心，廣大法界，盡虛空性，窮未來際，一切劫數及正行數無有休息，爲是引發第四大願。[16]

Translating, relatively freely, from Bodhiruci's version we get the following, which differs from the Sanskrit syntactically but not substantively:

Furthermore, he produces a［fourth］vow: "With all bodhisattva practices — vast, great, immeasurable, unfragmented, contained in all perfections, purifying of all

the stages, giving rise to dharmas that support the path, expounding the true path of stages practiced by all bodhisattvas — [undertaken as] a whole and in their particulars, in their sameness and their difference, in their cumulation and their dissolution — expounding the true staged path practiced by all bodhisattvas together with expedient actions of all the perfections, I will teach and transform all, causing them to undertake the raising of the *bodhicitta* as vast as the *dharmadhātu*, as extensive as space, persisting into the endless future, increasing unchecked by any finite number of aeons or by any finite number of practices."

To this Bodhiruci adds the following comment (words in boldface are verbatim from the *Sūtra*):

第四大願心得增長者。以何等行令心增長，**一切菩薩所行教化一切令其受行心得增長故**？　彼菩薩行有四種：一種種（*ākāra*＝行相），二体，三業，四方便。以此四種**教化令其受行**。何者是菩薩行種種世間行有三種？　**廣**者從初地乃至六地，**大**者七地，**無量**者從八地乃至十地。**不雜**者法無我平等觀出世間智故，如經**一切菩薩所行廣大無量不雜**故。体者如經**諸波羅蜜所攝故**。業者如經**諸地所淨生諸助道法故**。方便者如經**總相別相同相異相成相壞相故，說一切菩薩所行如實地道及諸波羅蜜方便業故**。[17]

Concerning the fourth vow, that the *bodhicitta* be raised, with what practices does one cause the raising of the *bodhicitta* — [so that, as the *Sūtra* says], **"...all the bodhisattva practices teach and transform all, causing them to undertake the raising of the bodhicitta..."**? Those bodhisattva practices are of four kinds: (1) practice as activities, (2) practice as essence, (3) practice as deeds, and (4) practice as expedient means. It is by these four kinds of practice that beings are **"...taught, transformed, and led to undertake [the raising of the bodhicitta] ..."** What are the three kinds of worldly "activities"? Those that are **"vast"** comprise the first through the sixth stages. Those that are **"great"** comprise the seventh stage. Those that are **"immeasurable"** comprise the eighth through the tenth stages. That they are all **"unfragmented"** is the supramundane insight that discerns the sameness of dharmas in their absence of self. As the *Sūtra* says, **"...all bodhisattva practices — vast, great, immeasurable, unfragmented..."** Practices as "essence" are **"...what is contained in the perfections..."** Practice as "deed"

is, in the words of the *Sūtra*, **"...the various dharmas that support the path born of the purification of the stages..."** Practice as "expedient means" is, in the words of the *Sūtra*, **"... [practices undertaken] as a whole and in their particulars, in their sameness and their difference, in their integration and their disintegration, bespeaking the true staged path practiced by all bodhisattvas together with expedient actions of all the perfections..."**

In this comment we see an extension of the implication that the "six marks" pertain to the path, insofar as they are said to be associated especially with the notion of expedient means (*upāya*).

But recall Ŭisang's purpose in here adducing these "six marks." They are for him, at this juncture in his text, a device by which to see how it is that cause and fruition — i.e., the practices that comprise the path, in contradistinction to the goal to which the path leads — can be said to be different from each other while yet both hewing to the middle path. In one sense, the various undertakings by which one pursues the goal cannot be the same as the goal itself, for if they were simply the same then the path would be otiose. And yet, in another sense, to separate them would be to undermine the middle path, which does not tolerate any dualism, not even that between means and end. After all, the Huáyán tradition abounds in claims to the effect that the final attainment is already, at least proleptically, present in the initial step taken toward it. To explain this he applies the template of the "six marks" to the seal itself, establishing a kind of allegorical relationship between, on the one hand, each of the six marks and, on the other hand, a particular feature of the seal. The practices of the bodhisattva taken as a whole, i.e. in their "general" or "universal" aspect (總相), he says are symbolically represented by the underlying or "fundamental" seal (根本印). The seal's twists and turns (屈曲) represent the particularity (別相) of the various bodhisattva practices when they are individually considered. In their particularity, he maintains, they depend upon the seal, but they also complete the seal (依止印滿彼印). That the bodhisattva practices are all marked by sameness or mutual identity (同相), he says, is signified by the way in which the multiple turns of the seal, though different from each other, are all alike in being one with the whole seal (曲別而同印). And yet, that they are marked by persistent difference (異相) is represented by the augmentative character (增相) of the seal, i.e., the way the seal is made up of a series of turns that accumulate one after the

other (第一第二等曲別增安). The integration (成相) of the bodhisattva practices consists in the concision of their expression (略說) in the form of the seal (成印), whereas their disintegrative character (壞相) is marked by their expansive expression (廣說) as the many twists and turns of the seal arise naturally from the seal as source and are not artificially constructed (繁迴屈曲各各自本來不作).

Next, adding something of a metaphysical perspective, Ŭisang notes that among all conditioned dharmas there are none that are not constituted by these six marks (一切緣生法無不六相成也). In this sense, he continues, shifting back to the soteriological perspective, the significance of the mark of generality or universality (總相), i.e., the "wholeness" of the bodhisattva practices taken altogether, befits the perfect or 'round' teaching (義當圓教), whereas the meaning of the mark of particularity (別相), i.e., the distinctiveness of each practice taken separately, corresponds to the teachings of the three vehicles (義當三乘教). As universality and particularity, identity and difference, integration and disintegration are neither identical nor distinct, neither one nor different (不卽不離不一不異) they always occupy the middle path (常在中道). So it is too with the relationship between the one and the three vehicles; they reciprocally support each other (主伴相資), being neither identical nor discrete, neither one nor different. And although they are for the benefit of beings, yet they occupy only the middle path. In the same way can one properly understand both the special teaching of the one vehicle and the special teachings of the three vehicles. To illustrate this point in even more specific terms he proceeds to show that, according to the analogy provided by the seal, the seal's first turn represents the order of cause whereas the last turn represents the order of fruition. As first and last they are of course not the same, but note the canniness of the seal in locating them both in the middle (如初後不同, 而唯在當中。故無有前後)! Although cause and fruition differ in their significance, yet they both abide only in their proper suchness (雖因果義別, 而唯住自如). Likewise, if one depends on the expedient teachings of the three vehicles, there will be differences of superiority and inferiority. Yet, if one depends on the perfect teaching of the one vehicle there will be no distinctions of priority vs. posterity (依三乘方便教門, 故高下不同。依一乘圓教, 故無有前後). In short, the "six marks" are for Ŭisang, following Vasubandhu, a means of asserting both the unity and the diversity of the path. He caps his argument with a quotation from the *Daśabhūmikasūtra*:

又一切菩薩不可思議諸佛法明說令入智慧地故。

"So that, further, all bodhisattvas, in order that they may disclose the inconceivable resplendence of the Buddhadharmas, will be made to enter the stage of knowledge." [18]

Note that at the point in the scripture where this passage occurs — early in the *Daśabhūmikasūtra's* discussion of the the first *bhūmi*, viz. the "stage of joy" (*pramuditā* 歡喜) — the myriad Buddhas whom the bodhisattva Vajragarbha (金剛藏) has met while absorbed in the "Splendor of Mahāyāna" (*Mahāyānaprabhāsa* 大乘光明) *Samādhi*, and who happen all to share his name, explain to him that he and all bodhisattvas have been endowed, by the power of the former vow of the Buddha Vairocana, with twenty different powers or capacities by which to accomplish their own liberation and to effect the liberation of others. The first ten of these twenty powers, set forth in "ten lines" (十句), are the subject of Vasubandhu's exegesis of the passage in his *Daśabhūmivyākhyāna*:

(Note that the words that Vasubandhu quotes from the selected "ten lines" of the scripture in the course of his commentary are given below in boldface.)

一切菩薩者，謂住信行地。**不可思議諸佛法**者是出世間道品。**明**者見智得證。**說**者於中分別。**入**者信，樂，得，證。智慧地者謂十地智。如本分中說，此是根本入。如經，**又一切菩薩不可思議諸佛法**。明說令入智慧地故。此修多羅中說依根本入有九種入。

"All bodhisattvas" refers to [those] abiding in the stage of the practice of faith;[19] **"inconceivable buddhadharmas"** means the supramundane factors of awakening;[20] **"resplendence"**[21] means knowledge-as-vision,[22] attainment,[23] and realization[24]; **"disclosing"**[25] means the analysis[26] thereof; **"entrance"**[27] means [the condition of] faith,[28] confidence,[29] serenity,[30] and certitude[31]; and "stage of wisdom" means the wisdom of the ten stages. As is said in the "basic part,"[32] this is the "fundamental entrance" — as the *Scripture* says, **"So that, further, all bodhisattvas will be made to enter the stage of knowledge disclosing the inconceivable resplendence of the Buddhadharmas"** In this *Sūtra* it is said that, on the basis of fundamental entrance, there are nine particular kinds of entrance:

一者攝入，聞慧中攝一切善根故，如經**攝一切善根故**。

First is entrance by way of subsumption, so that[33] in the insight born of hearing[34] all good roots are subsumed[35] — as the Scripture says **"so that it may subsume all good roots."**

二者思議入，思慧於一切道品中，智方便故，如經**善分別選擇一切佛法故**。

Second is entrance by way of reflection,[36] so that in reflection upon all the factors of awakening there will be knowledge of means — as the *Scripture* says, **"so that by skillful discrimination one gathers together all the buddhadharmas."**[37]

三者法相入，彼彼義中，無量種種智故，如經**廣知諸法故**。

Third is entrance by way of phenomena, so that one will have unlimited diverse knowledge[38] of many things[39] — as the *Scripture* puts it, **"for the sake of breadth of knowledge of dharmas."**[40]

四者敎化入，隨所思義，名字具足善說法故，如經**善說諸法故**。

Fourth is entrance by way of instruction and transformation,[41] for, if they conform to the objects of reflection, words[42] are excellent for expounding the dharma — as the *Scripture* says, **"so that they may excel in expounding the dharma."**[43]

五者證入。於一切法平等智。見道時中。善清淨故。如經**無分別智清淨不離**故。菩薩敎化衆生。即是自成佛法。是故利他亦名自利。

Fifth is entrance by way of verification, so that in the knowledge of the sameness of all things, when one is [established in] the path of vision,[44] there is excellent purity — as the *Scripture* says, **"so that nondiscriminating knowledge will not be apart from purity."**[45] The bodhisattvas' transformation of beings is the self-actualization of the buddhadharmas; thus benefit to others is also called self-benefit.

六者不放逸入。於修道時中。遠離一切菩提障故。如經**一切魔（世間）法不能染**故。

Sixth is entrance by way of vigilance,[46] so that while in the path of cultivation[47] one may distance oneself from all barriers to awakening[48] — as the *Scripture* says, **"so that no deceptive (mundane) dharmas will defile."**[49]

七者地地轉入。出世間道品無貪等善根淨故。如經**出世間法善根清淨**故。復有善根能爲出世間道品因故。

Seventh is entrance by way of stage by stage evolution, so that the supramundane factors of awakening such as non-craving[50] are the purification of good roots — as the Scripture says, **"so that by the supramundane dharmas good roots will be**

purified."[51]

And conversely that good roots may be the cause of the supramundane factors of awakening."

八者菩薩盡入。於第十地入一切如來祕密智故。如經**得不可思議境界故**。

Eighth is entrance by way of culmination of bodhisattvahood,[52] so that in the tenth stage one will enter into knowledge of all the mysteries of the tathāgatas — as the *Scripture* says, **"so that one will attain the domain of the inconceivable."**[53]

九者佛盡入。於一切智入智故。如經**乃至得一切智入智境界故**。

Ninth is entrance by way of the finality of buddhahood, so that with regard to all that may be known[54] there will be pervading wisdom — as the *Scripture* says, **"so one will attain to the domain of pervading knowledge of all knowables."**[55]

These "ten lines" of scripture, together with the "nine entrances" that Vasubandhu finds implied in them, Ŭisang also treats by invoking the theme of the "six marks." He says that all these various entrances serve the purpose of assaying and comparing the gradations of insight and its gradual evolution to perfection (是諸入爲挍量智義差別，次第轉勝) and that all that is set forth in these ten lines of scripture may be organized under the rubrics of the "six marks." The first of the ten lines of scripture, which Ŭisang interprets as describing the bodhisattva's "fundamental entrance" (根入) into the stage of insight, i.e., the entrance that tacitly incorporates all the nine subsidiary entrances, signifies the "comprehensive" or "universal" character (總相) of the bodhisattva practices taken as a whole. The nine subsidiary entrances, insofar as they may be distinguished from each other, display the character of particularity (別相) insofar as they separately depend on the fundamental entrance yet also complete it (別相者餘九，別依止本，滿彼本故). Insofar as they are all entrances they display the character of identity (同相), whereas because of their cumulative in character (增相) they are marked by difference (異相). Their integrative and disintegrative characters are signaled, respectively, by the concision vs. the prolixity of their expression, just as is the case with the formation vs. the dissolution of the world (成相者略說故，壞相者廣說故，如世界成壞故).[56] This, he says, is Vasubandhu's basic argument (唯是論主立宗道理), from which it follows that although cause, fruition, faith, understanding, conduct, transference, the stages, and buddhahood each has its own station from which it does not move (自位不動) yet there are no distinctions of priority and posteriority

among them (而無前後). Why? Because every dharma is individually distinctive, residing in its own suchness (諸法各異, 住自如故) and because, one suchness being many, suchnesses are inapprehensible over and against each other (一如多如, 如如相不可得故).

After treating the "six marks" extensively as a scheme for understanding soteriology, i.e., for understanding how the various elements of the path may be understood to relate to each other, to the path as a whole, and to the relationship between path (cause 因) and fruition (果) — each of them different but all of them equally of the middle path — Ŭisang proceeds next to the doctrinal and hermeneutical implications of the "six marks" scheme. Doctrinally speaking, he tells us, the set of "six marks" reveals the principles of dependent origination and non-discrimination (顯緣起, 無分別理故). As a hermeneutical device, i.e., a means of interpreting scripture, it can explain such things as why it is that in the *Buddhāvataṃsaka* — a single *sūtra* comprising eight assemblies, set in seven different locations, with a variety of different kinds of chapters — the "six marks" are to be found only in the *Daśabhūmi* chapter (雖一部經, 七處, 八會, 及品類不同, 而唯在地品). Because, he maintains, this one device (or this one chapter?) is exhaustive in its inclusion of dharmas. Likewise, it explains why, although the *Daśabhūmi* chapter comprises ten stages, the "six marks" are mentioned only in its exposition of the first stage? Because even before a single stage comes into being it already encompasses the qualities of all stages (不起一地, 普攝一切諸地功德故). And although a single stage contains multiple different parts they are all present in a single instant of thought (一地中雖多分不同, 而唯在一念). So it is with all doctrinal formulations (陀羅尼法);[57] it is the mark of any true dharma that it exhaustively incorporates or entails all other true dharmas.

However, the use of the "six marks" scheme for the purpose of explaining the doctrine of dependent origination, or as a device for understanding the interpenetrative structure of the *Buddhāvataṃsakasūtra*, is not Ŭisang's chief preoccupation. It is rather its soteriological use that draws the better part of his attention. Beyond the passages examined above — taken from the opening sections of Ŭisang's work, in which he is commenting on the overall significance of the seal rather than the meaning of its particular verses — there is only one other major invocation of the "six marks" in the *Pŏpkyedo*. It occurs much later in the text and, once again, is concerned with an explicitly soteriological issue. While examining the meaning of the pivotal fifteenth of

the seal's thirty verses:

初發心時便正覺
With the first impulse to awakening, one is already fully awakened.
More literally:
"With the initial arousal of the *bodhicitta* (the aspiration for awakening), even then there is [*anuttara*] *samyaksaṃbuddha* (unexcelled, perfect, complete awakening)."

Ŭisang addresses the question of how one can know that the bodhisattva at the first stage, the stage of faith, is already at the very same level as even a Buddha (信位菩薩乃至佛同處並頭). This too, he say, is best understood in terms of the "six marks" as explained in the *Dìlùn*. Indeed, he continues, the "six marks" formula is the essential access to the dharma-nature tradition (入法性家要門) and the trusty key for opening the treasury of all *dhāraṇī* (開陀羅尼藏好藏匙). It reveals the one vehicle's formulation of dependent origination (顯示一乘陀羅尼大緣起法) and, as it is not a three-vehicles construction, it goes to the very essence of the one vehicle's principle of non-obstruction (亦可論一乘無礙，辨大體，非三乘分齊).

* * * * *

The analysis given above — of the *Pŏpkyedo*'s use of the "six marks" theme from the *Dìlùn*, does not exhaust the significance of Vasubandhu's work for Ŭisang, or for the early Huáyán/Hwaŏm tradition in general. Ŭisang, his forebears, and his followers all found other ideas and arguments in the *Dìlùn* that proved crucially useful to them in formulating their new Yogācāra-Huáyán vision. I hope, however, that I have at least shown something of the fecundity of Vasubandhu's text by demonstrating the novel uses that one East Asian Buddhist made of it. At the very least the study of the Huáyán appropriation of the *Dìlùn* — the way in which it persisted even into periods when the Huáyán system was well articulated, and especially the way in which thinkers who identified themselves explicitly as proponents of, for example, the "one vehicle" (一乘) as opposed to the three vehicles (三乘), and of dharma-nature (法性) as distinct from dharma-characteristics (法相) — were eager to enlist Vasubandhu in their cause and to hail him as an authority. This should give pause to those who adhere too closely

to traditional *pànjiào*（判教）distinctions and who might therefore be inclined to classify Vasubandhu, or to assume that the Huáyán/Hwaŏm tradition classified him, as a teacher of merely "incipient" or "elementary" Mahāyāna（始/初大乘）. Clearly, the *Pŏpkyedo*'s reading of the *Daśabhūmivyākhyāna* shows that Ŭisang, and others whom we associate especially with Huáyán/Hwaŏm, were quite willing to attribute to the great Indian "Yogācārā" teacher the highest order of insight into nothing less than the "perfect teaching"（圓敎）.

Acknowledgment:

Although it is probably quite evident to the knowledgeable reader, I wish to acknowledge explicitly that in my study here of passages from the *Dìlùn* I am especially indebted to the excellent work done by Ōtake Susumu 大竹晋 in compiling his extremely learnèd annotated translation of the *Dìlùn*, which appeared in 2005 & 2006 as vols. 16 & 17 in the series *Shin kokuyaku daizōkyō* 新国訳大蔵経（Tokyo: Daizō Shuppan 大蔵出版）. This work has advanced enormously our understanding of Vasubandhu's text.

I would also like to thank Professor Tanjun Gwon of Geumgang University for his astute comments on this paper when it was first delivered at the August 7-8, 2009 Conference.

Works Consulted in Preparing this Essay

Sigla

HPC	*Han'guk Pulgyo Ch'onso* 韓國佛敎全書
SSZZ	*Shinsan zokuzōkyō* 新纂續藏經
T	*Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經

Canonical Sources（in Chinese & Tibetan）

Taehwaŏm pŏpkyedo ju 大華嚴法界圖註, Kim Sisŭp 金時習（a.k.a Sŏljam 雪岑, 1435-1493）: HPC 7: 301-308.

Cf. *Dae hwaŏm pŏpkyedo ju: Kim Si-sŭp ŭi sŏn kwa hwaŏm* 大華嚴法界圖註：金

時習 禪과 華嚴, Kim Chi-gyŏn 金知見. Seoul: Taehan Chŏnt'ong Pulgyo Yŏn'guwon 大韓傳統佛教研究院, 1983 — A Study of Kim Si-sŭp's Sŏn and Hwaŏm thought, which includes an edition as well as a modern Korean translation of his *Pŏpkyedo ju*.

Hwaŏm ilsŭng pŏpkyedo 華嚴一乘法界圖, Ŭisang 義湘（625-702）: T 1887A: 711a-7176a.; SSZZ; HPC 2.1-8.

Ilsŭng pŏpkyedo wŏnt'onggi 一乘法界圖圓通記, by Kyunyŏ 均如（923-973）: HPC 4: 1-81.

Cf. *Ilsŭng pŏpkyedo wŏnt'onggi* 一乘法界圖圓通記, ed. by Kim Chi-gyŏn 金知見 and the Members of the Philosophy and Religion Seminars of the Research Institute for Korean Spirit and Cuture. Kojŏn charyo ch'ongsŏ 古典資料叢書 95-2. Kyŏngi-do 京畿道 Sŏngnam-si 成南市 : Han'guk Chŏngsin Munhwa Yŏn'guwŏ 韓國精神文化研究院, 1995 — photographic reprint of the Dongguk University and Korean National Library copies of the 1287（至元二十四年）xylograph, with an analytical introduction in Korean and a topical index.

Pŏpkyedo ki ch'ongsurok 法界圖記叢髓錄,（compilation ascribed to the 14th century monk, Ch'ewŏn 體元）: T 1887B: 716a-767c; SSZZ; HPC 6.767-850 — an anthology of excerpts from nine early commentaries of the *Pŏpkyedo*, all of which are now otherwise lost.

Shidijing lun 十地經論（*Daśabhūmivyākhyāna*）, by Vasubandhu 天親, translation（ca. 508-509）by Bodhiruci: T 1522: 26.123-203.

Shidijinglun yiji 十地經論義記, by Huiyuan 慧遠（523-592）. T 2758: 85.236-239; SSZZ 753: 45.22-151 — this work was originally in 14 *juan*, but *juan* 9-14 are not extant.

Shidilun yishu 十地論義疏, by Fashang 法上（495-580）. T 2799: 85.761-782 — only *juan* 1 & *juan* 3 of this work are extant, the Taishō edition of which is based on Stein #2741 from among the Dunhuang 敦煌 mss.

Shidi pin 十地品（*Daśabhūmika* chapter）, *Dafangguang fohuayan jing* 大方廣佛華嚴經（*Mahāvaipulyabuddhāvataṃsakasūtra*）, translation（418-420）by Buddhabhadra 佛陀跋陀羅: T 278: 9.

Shidi pin 十地品（*Daśabhūmika* chapter）, *Dafangguang fohuayan jing* 大方廣佛華嚴經（*Mahāvaipulyabuddhāvataṃsakasūtra*）, translation（695-700）by *Śikṣānanda* 實叉難陀: T 279:10.

Shidi jing 十地經（*Daśabhūmikasūtra*）, Śīladharma 尸羅達磨, translation（ca. 790）:

T 287: 10; SSZZ 72.2.

'Phags pa sa bcu'i rnam par bshad pa

(The Tibetan translation of the *Daśabhūmi-vyākhyāna*, made by Mañjuśrīgarbha, Prajñāvarman, Ye shes sde, & Dpal brtesgs in the early 9th century) — a PDF facsimile of the version of this text found in the 1737-1744 Derge (Sde dge) *Tanjur* (*Bstan 'gyur*) is available on the web-site of the Tibetan Buddhist Resource Center (http://www.tbrc.org/index.xq).

Sa bcu'i rnam par bshad pa'i rnam par bshad pa

(The Tibetan translation of Sūryasiddhi's (Nyi ma sgrub) *Daśabhūmivyākhyānavyākhyāna*, made by Prajñāvarman and Dpal brtsegs in the early 9th century) — a PDF facsimile of the version of this text found in the 1737-1744 Derge (Sde dge) *Tanjur* (*Bstan 'gyur*) is available on the web-site of the Tibetan Buddhist Resource Center (http://www.tbrc.org/index.xq).

Modern Editions & Studies

Aramaki 1974

Aramaki Noritoshi 荒牧典俊, trans. *Jūjikyō* 十地經, Daijō butten 大乗仏典 8. Tokyo: Chūō Kōron Sha 中央公論社, 1974.

Hae-ju (Jeon Ho-ryeon) 2006

Hae-ju 海住 (Jeon Ho-ryeon 全好蓮). "Uisang's View of Buddha in the Silla Period." *International Journal of Buddhist thought and Culture* 7 (September 2006): 95-112.

Honda & Rahder 1968

Honda Megumu 本田恵 and Johannes Rahder, trans. "Annotated Translation of the *Daśabhūmika-Sūtra*." In *Studies in South, East, and Central Asia, Presented as a Memorial Volume to the Late Raghu Vira by Members of the Permanent International Altaistic Conference*, ed. by Denis Sinor, 115-276. Śata-Piṭaka Series: Indo-Asian Literatures, Vol. 74. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1968.

Ishii Kōsei 1996

Ishii Kōsei 石井公成. *Kegon shisō no kenkyū* 華厳思想の研究. Tokyo: Shunjūsha 春秋社, 1996.

Ishii Kyōdō *et al.* 1935

Ishii Kyōdō 石井教道, trans. (with the assistance of Nagao Gajin 長尾雅人 and Hayashima Osamu 早島理). *Jūjikyōron* 十地經論. *Kokuyaku issaikyō*, *Indo senjutsubu, shakukyōronbu* 國譯一切經・印度選述部・釋經論部, 6. Tokyo: Daitō Shuppan 大東出版, 1997 (reprint of the original 1935 edition).

Jorgensen 1997

Jorgensen, John. "The Authorship and Cultural Matrix of the *Ilsŭngpŏpgyedo* 一乘法界圖." An Unpublished paper (23 pp.) presented at Inha University (Inch'on, Korea) on November 20, 1997 at the Third International Conference of the Center of Korean Studies: "The Universality and Particularity of Korean Buddhist Thought."

Kondō 1983

Kondō Ryūkō 近藤隆晃, ed. *Daśabhūmika-Sūtra: Bonbun Daihōkō butsu kegonkyō jūjibon*. Rinsen Buddhist Text Series II. Kyoto: Rinsen Book Company, 1983 (a revision of the original 1936 edition).

Odin 1982

Odin, Steve. *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration*. Albany: State University of New York Press, 1982. (This work contains, as an appendix, the only published English translation of the *Ilsŭng pŏpkye* do. Unfortunately the translation is quite ill-informed and highly unreliable.)

Ōtake 2005-6

Ōtake Susumu 大竹晋, trans. *Jūjikyōron* 十地経論, 2 Vols. *Shin kokuyaku daizōkyō* 新国訳大蔵経 16 - 17. Tokyo: Daizō Shuppan 大蔵出版, 2005-2006.

Ōtake 2007

Ōtake Sususmu 大竹晋. *Yuishiki wo chūshin toshita shoki kegon kyogaku no kenkyū: Chigon-Gishō kara Hōzō e* 唯識を中心とした初期華厳教学の研究：智儼・義湘から法蔵へ. Tokyo: Daizō Shuppan 大蔵出版, 2007.

Plassen 2007

Plassen, Joerg. "Some Remarks on the Authorship of the *Ilsŭng pŏpkyedo*" In *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*, ed. by Imre Hamar, 261-280. *Asiatische Forschungen: Monographienreihe zur Geschichte Kultur und Sprache der Volker Ost- und Zentralasiens*, Band 151. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007.

Rahder 1926

Rahder, Johannes, ed. *Daśabhūmikasūtra et Bodhisattvabhūmi: chapitres vihāra et bhūmi, publiés avec une introduction et des notes*. Paris & Louvain: Paul Geuthner & J.-B. Istas, 1926.

Rahder 1928

Rahder, Johannes. *Glossary of the Sanskrit, Tibetan, Mongolian and Chinese Vesrions of the Daśabhūmika-sūtra*. Buddhica: Documents et travaux pour l'étude du bouddhisme, 2-sér.: Documents, tome 1. Paris: Paul Geuthner, 1928.

Rahder & Susa 1931

Rahder, Johannes and Susa Shinryū 須佐晋龍, eds. "The *Gāthas* of the *Daśabhūmika-Sūtra*." *The Eastern Buddhist* 5, no. 4 (1931): 335-359 & 6, no. 1 (1932): 51-84.

Vaidya & Bagchi 1967

Vaidya, Paraśurama Laksmana and Śītānśekhara Bagchi, eds. *Daśabhūmikasūtra*. Buddhist Sanskrit Texts 7. Darbhanga: Mithila Institute, 1967

Yao 1996

Yao Changshou 姚长寿. "Bōzan sekkyō ni okeru kegon tenseki ni tsuite" 房山石經における華厳典籍について, in *Chūgoku bukkyō sekkyō no kenkyū: bōzan ungoji sekkyō o chūshin ni* 中國佛敎石經の研究：房山雲居寺石經を中心に, edited by Kegasawa Yasunori 氣賀澤保規, 411-437. Kyoto: Kyōto Daigaku Gakujutsu Shuppansha 京都大学学術出版社, 1996.

Notes

[1] The question of what role Bodhiruci's contemporaries, Ratnamati 勒那摩提 and Buddhaśānta 佛陀扇多 (especially the former), may have had in the translation of this work is complicated by multiple divergences among the relevant historical and bibliographical sources, some of which say that Ratnamati and Buddhaśānta collaborated with Bodhiruci, others of which hold that Ratnamati made his own translation either before Bodhiruci did his or after the efforts at collaboration between the two of them foundered over certain disagreements of interpretation. The matter has been thoroughly examined by Ōtake Susumu (Ōtake 2005-6, I. 20-35) who has reached the quite plausible conclusion that the text we now have is basically Bodhiruci's, done at imperial command for public distribution not long after another, now lost version by Ratnamati had been prepared but not publicly circulated. Ōtake does not

rule out the possibility that Bodhiruci's version bears some traces of Ratnamati's work.

[2] T 1887A: 45.711a-716a — cf. HPC II: 1a-8c and SSZZ 1001: 58.416a-421b. Often, but not always, the full title of the work is given as *Hwaŏm ilsŭng pŏpkye do* 華嚴一乘法界圖.

[3] This is not the place to take up the difficult and controversial question of the authorship of this text. I will simply state, without here arguing, my own view that, although the thirty seven-word verses that comprise the foundation of the text were probably composed by Zhìyăn, and although the arrangement of those verses into the form of a convoluted seal may (but then again, may not) have been Zhìyăn's work as well, the prose commentary that follows the seal is surely Ŭisang's composition.

[4] Later commentators take "*wúfāng*" 無方 in the sense of "*dàfāng*" 大方, "*wúyú*" 無隅, "*wúsuŏbùbiàn*" 無所不遍, etc. — i.e., in the sense of "ubiquitous" and thus "unrestricted."

[5] Read 守, not 字. "*Shŏu*" 守, the commentators say, is used in the sense of "*shŏu ér bùshĕ*" 守而不捨, i.e., "retain and not relinquish."

[6] Read 日, not 曰. "*Wèirì*" 未日 is here used in the sense of "*wúqī*" 無期, i.e., "without term," "interminable." Later commentators compared this to the situation of a rabbit hunter who, fixated on the rabbit's tracks, does not realize how far away is the actual rabbit itself. Some commentators were even reminded of the famous tale, told in the *Hán fēi zĭ* 韓非子, of the farmer from Song who, having found in his field a rabbit who had happened to kill itself by running into a tree stump, put aside his plow and stood by the stump endlessly waiting for another rabbit to kill itself in the same way. This is the plight, they say, of adherents of the four lesser teachings, who, unlike those who follow Huáyán, must expect to struggle for countless æons in the practice of the six perfections before reaching the goal of full awakening.

[7] "*Pán*" 槃 (here a variant of "*pán*" 盤, meaning "disk" or "plate") refers to the layout, the configuration on the page, of a poem inscribed in circular or spiral form and read usually from the center outward.

[8] *Qi shijian* 器世間 (*bhājana-loka*) — i.e. the insentient material environment, or "natural world," in which sentient beings live.

[9] The four "inducements" (*saṃgraha*) are the four principal means of winning people over to Buddhism — *dāna*, 布施 ("charitable giving"), *priyavacana*, 愛語 ("kind speech"), *arthakṛtya*, 利行 ("beneficent conduct"), and *samānārthatā*, 同事 ("collaboration," including taking on the same form as the beings to be saved).

[10] The four "immeasurables" (*apramāṇa*), also known as the "divine abodes" (*brahmavihāra* 四梵住), are four meditatively cultivated salutary mental attitudes towards others — viz., *maitrī* 慈 (benevolence), *karuṇā* 悲 (compassion), *muditā* 喜 (sympathetic joy), and *upekṣa* 捨 (equanimity).

[11] The term "*fēnqí*" 分齊, a common usage in Huáyán discourse, had often been used to translate the Sanskrit "*pariccheda*," which means literally "distinction," "limit," "range," "scope," etc." From this literal meaning comes also the derivative sense of "demarcation," "delimitation," or "determination," which is the sense the word likely has here.

[12] Kondō, 19-20; Rahder, I-GG, p.15; Honda & Rahder, 131; Aramaki, 45. Note that the underlined words are those that had been omitted from the passage because they are repetitive of earlier passages.

[13] T 278: 9.545b25-c3.

[14] T 1522: 26.139a14-20.

[15] T 279: 10.181c23-28.

[16] T 287: 10.538c24-539a1. Note that Śīladharma's translation, the latest of the four, is also in many ways the most literally faithful to the extant Sanskrit.

[17] T 1522: 26.139a21-b3.

[18] The Chinese syntax of this passage might seem to suggest a translation somewhat different from mine — perhaps something like "Further, the bodhisattvas' exposition of the resplendence of the buddhadharmas will bring about entrance into the stage of knowledge." Note, however, the corresponding passages in the 60 and 80 scroll versions of the *Buddhāvataṃsakasūtra*:「欲宣一切菩薩不可思議諸佛法明故。所謂：入智慧地故」(T9:278.542b21-22) and「欲令汝爲一切菩薩說不思議諸佛法光明故。所謂：令入智地故」(T10: 279.179a15-17). Also, as the *Daśabhūmika-sūtra* survives in Sanskrit, we have what is very likely the original of this passage: "*sarvabodhisattvānāṃ cācintya-buddhadharmālokaprabhāvanājñānabhūmyavatāraṇāya.*" (Rahder I "D": 3). This may be rendered literally as: "That all bodhisattvas may enter the stage of knowledge wherein to disclose the inconceivable splendor of the *buddha-dharma*." These comparisons among versions of the *Sūtra* suggest that the point of the passage is to assert that, upon being made to enter the stage of knowledge, bodhisattvas are thereby empowered to expound the wonders of the buddhadharma. Despite the odd Chinese syntax of Bodhiruci's version, it is quite likely that this is how he and Ŭisang both understood the passage.

[19] Tibetan: "*mos pas spyod pa la sogs pa'i sa,*" suggesting "**adhimukti-caryādi-bhūmi.*" This is the preparatory practice, undertaken prior to entrance into the first of the ten bodhisattva bhūmi, in which practice is for the purpose of cultivating confidence. Xuanzang will later translate this term as "*jiāxíng wèi*" 加行位.

[20] Tibetan: *byang chub kyi phyogs pa*, suggesting **bodhipakṣa*.

[21] *Āloka* — see the Sanskrit of the *sūtra* passage (above).

[22] Tibetan: "*shes pa dang mthong ba,*" suggesting "**jñānadarśana,*" a mode of direct experiential knowledge in which knowing has the immediacy of seeing.

[23] Tibetan: "*thob pa,*" Sanskrit equivalent uncertain.

[24] Tibetan: "*mngon sum du byed pa,*" Sanskrit equivalent uncertain.

[25] *Prabhāvanā* — see the Sanskrit of the *sūtra* passage, above.

[26] Tibetan: "*rab to bshad pa,*" suggesting "**prakāśana.*"

[27] *Avatāra* — see the Sanskrit of the *sūtra* passage (note #18, above).

[28] Tibetan: "*dad pa,*" suggesting "**śraddhā.*"

[29] Tibetan: "*mos pa,*" suggesting "**adhimukti.*"

[30] Tibetan: "*rab tu dang pa,*" suggesting "**prasāda.*"

[31] Tibetan, "*thob pa,*" Sanskrit equivalent uncertain. This and the three preceding dispositions form a constellation of four aspects or nuances of what is generally labelled with the single term "faith," the precise distinctions to be made among them being a subject deserving of treatment more extensive than

is possible here.

[32] This refers to fifth of the eight sections into which the *Vyākhyāna* divides its discussion of the first of the ten *bhūmi*. In Tibetan it is labelled the "*bstan pa*," suggesting the Sanskrit designation "**uddeśa*." See T1522: 26.123b24.

[33] The final 故 that appears repeatedly in this series, although odd in Chinese, is Bodhiruci's way of rendering the Sanskrit adverbial dative ending "...*aya*," meaning something like "in order that⋯," "so that...," "for the sake of⋯"

[34] This is a reference to the first of the three kinds of insight, viz. *śrutamayī-prajñā*, the insight born of "hearing" or of "learning" the word of the Buddha.

[35] The Sanskrit reads "*sarvakuśalamūlasaṃgrahaṇāya*."

[36] "Reflection" here is an abbreviation of the term "*cintāmayī-prajñā*," i.e., the second kind or degree of insight, which comes from disciplined consideration of what one has learned in heeding the word of the Buddha

[37] Sanskrit: "*sarvabuddhadharmapravicayakauśalyāya*."

[38] The term 種種智 has the particular sense of diverse practical knowledge, of the sort useful in the world, rather than the higher sort of knowledge or wisdom by which the world may be transcended.

[39] Here the term 義 renders the Sanskrit "**artha*" (Tibetan: *don*) in the sense of "object," "matter," or "thing."

[40] Sanskrit: "*dharmajñānavaipulyāya*."

[41] This refers to the salvific pedagogy of the buddhas and bodhisattvas, their ability to transform beings with their teachings. The Tibetan corresponding to 教化 is "*sems can yongs su smin par byed pa*," which suggests that the original Sanskrit may have been "**sattva-paripācana*" (literally "maturing of beings").

[42] The Tibetan counterpart to 名字 is "*tshig 'bru*," suggesting that the Sanskrit original is likely to have been "**vyañjana*."

[43] Sanskrit: "*suvyavasthitadharmanirdeśāya*" (literally: "that they may expound well established dharma").

[44] Sanskrit: "*darśana-mārgāvasthā*," i.e. well established in the third of the five paths that comprise the bodhisattva career, the path marked especially by insight.

[45] Sanskrit: "*asambhinnajñānavyavadānāya*" (literally: "so that undivided knowledge may be purified").

[46] The Tibetan counterpart of 不放逸 is "*bag yod pa*," which suggests that the original Sanskrit may have been "**apramāda*" ("vigilance").

[47] Sanskrit: "*bhavana-mārga*," the fourth of the five "paths; that comprise the bodhsattva career, marked especially by meditative refinement of what was "seen" in the *darśana-mārga*.

[48] Some versions of the text read 一切煩惱障 ("the barrier consisting in the afflictions") rather than 一切菩提障.

[49] Sanskrit: "*sarvalokadharmānupalepāya*." Thus one would have expected 一切世間法 rather than 一切魔法.

[50] Tibetan: "*ma chags pa*," suggesting the Sanskrit "*alobha*."

[51] Sanskrit: "*lokottarakuśalamūlapariśodhanāya*"

[52] Tibetan: "*byang chub sems dpa'i mthar phyin par byed pa*," suggesting that the Sanskrit may have been "*bodhisattva-niṣṭhā-gamana*" (literally; "tending toward the culmination of the bodhisattva's [path]").

[53] Sanskrit: *acintyajñānaviṣayādhigamāya*.

[54] Tibetan: "*shes bya thams cad*," suggesting the Sanskrit "*sarvajñeya*" (literally" "all knowables").

[55] Sanskrit: "*yāvatsarvajñānaviṣayādhigamāya*." However, the Tibetan "*sgrib pa med pa shes pa*" suggests "*anāvaraṇa-jñāna*" ("pervading knowledge") rather than "*sarvajñāna*" and this is corroborated by Bodhiruci's 入智 (a virtual synonym of 無礙智) = "unobstructed wisdom").

[56] I confess to finding this line rather obscure.

[57] The peculiarities of Ŭisang's use of the term *dhāraṇī* (陀羅尼) is a topic worthy of separate and extended treatment

日本版　あとがき

本書は二〇〇九年八月八、九日と二日間にわたり韓国金剛大学校で開催された国際学術会議「地論思想の形成と変容」における十名の発表を元に、新たに七名の寄稿論文を加え編集されたものである。会議は内外から一定の評価を得て成功裡に終わり、その後その成果を公表するにあたって、我々は韓国国内向けの韓国語による出版と海外向けの日本語及び英語による出版を計画した。

韓国の研究所が編集する本を、日本語の論文を中心として日本の出版社から刊行する、このことに関しては内外で少なからず議論も生じた。本書は本学の外国語叢書の一冊として刊行されるわけであるが、本来この外国語叢書とは英語による刊行物を念頭において創設されたものだからである。しかし、これまでの地論宗研究の動向を鑑みれば、量、質ともに日本における研究が他国を凌駕していることは周知の如くである。そのような研究土壌の整えられた日本において出版することで本書の価値も正しく評価されうるのではないか、という期待から、我々は敢えて日本での出版に踏み切った。その意図からすれば、英語の論文も全て日本語にする必要もあったかもしれないが、これについては韓国での編集の都合上、外国語を外国語に翻訳するという困難な作業となるため断念せざるを得なかった。しかし、そもそも本書は日本の読者に限定したものではなく、広く海外の研究者にも普及することを望んで編集されたものである。三名の欧米の碩学による論攷を通じ、その他の論文にも関心を波及してもらうという狙いから、英語の論文は英語のまま掲載することは大きな意義を有するものと信ずる。また、日本語の論文については英文要旨を加えて非日本語圏の読者にも配慮したことで、本書の国際的な学術書としての役割は、内容については言うまでもなく、体裁面においても十分に果たされたものと考えている。

さて、日本版の編集は基本的に山口が担当したが、経験不足による数々の不備から各方面に多大なご迷惑をおかけした。このことをまず伏してお詫びしなければならない。

その上で、第一に感謝を申し上げなければならないのは、ご執筆いただいた十七名である。学術大会でご発表いただいた先生方は日本版の書式に合わせ改めて稿を起こしてくださり、新たにご執筆いただいた七名の先生方は急な依頼に加え厳しい日程条件にも拘わらずご寄稿いただいた。先生方の学恩なくして本書が成り立ち得ないことは言を俟たないところであろう。

それから、出版事情に精通しておられる成樂承本学総長は深い理解と高い見識により、我々を導いてくださった。その他、金天鶴本研究所所長は陰に陽に出版事業を支え、石吉岩ＨＫ教授、柳済東、崔恩英両ＨＫ研究教授は、韓国、欧米の執筆者との交渉、及び翻訳の手配に奔走し、韓日翻訳では鄭栄植東国大学仏教文化研究院研究教授、東京大学大学院の金玹徳氏、英文要旨の校正では駒澤大学大学院のジェフリー・コテック氏にもご協力いただいた。また、日本留学経験のある本学大学院の河栄秀氏、朴賢珍氏からは学業の傍ら献身的な助力を受けた。振り返れば、本書の発端となった国際会議の運営には更に多くの大学関係者が携わっている。これらの人々の努力があって本書が上梓されることをここに記しておかなければならない。

更に、本書は韓国研究財団ＨＫ事業の支援を受けて刊行されたものである。専門性の高い学術書は支援なくしては出版が困難であるのが世の常であるが、その点で本書は非常に恵まれていた。関係機関の協力に記して感謝申し上げる次第である。

末筆ながら、海外研究機関との契約という異例の事態にも拘わらずご快諾いただいた国書刊行会佐藤今朝夫社長と、煩瑣な契約手続きに親身に対応してくださった島村千代子氏、そして企画、契約から編集まで終始ご苦労をおかけした今野道隆氏に深く御礼を申し上げたい。

二〇一〇年五月二十一日（旧暦四月八日）

金剛大学校仏教文化研究所　日本版編集担当　山口弘江

索　引

本索引では、紙面の都合上、特に地論思想に直接的に関連する語句を中心とし、対概念や同義語については「／」を用いてまとめて示した。論題や見出しに語句が含まれる場合には、当該の初頁のみを挙げ「 *」を付記した。なお、敦煌文献については本索引の冒頭に任意の順序に配列した。

執筆者一覧（敬称略、本書掲載順）

石井公成（いしい こうせい）	駒澤大学仏教学部教授
青木　隆（あおき たかし）	麻布学院教諭
大竹　晋（おおたけ すすむ）	京都大学人文科学研究所非常勤講師、花園大学非勤講師
崔　鈆植（チェ ヨンシク）	木浦大学校歴史文化学部教授
張　文良（ジャン ウェンリャン）	中国人民大学宗教と仏教理論研究所副教授
金　京南（キム キョンナム）	東京大学大学院人文社会研究科博士後期課程満期退学
岡本一平（おかもと いっぺい）	恵泉女学園大学非常勤講師
池田将則（いけだ まさのり）	龍谷大学大学院文学研究科博士後期課程満期依願退学
金　天鶴（キム チョナク）	金剛大学校仏教文化研究所所長
石　吉岩（ソク キラム）	金剛大学校仏教文化研究所 HK 教授
Frédéric Girard（フレデリック ジラール）	École Française d’Extrême-Orient 教授
吉津 宜英（よしづ よしひで）	駒澤大学仏教学部教授
崔 箕杓（チェ ギッピョ）	金剛大学校仏教／福祉学部教授
西本 照真（にしもと てるま）	武蔵野大学人間関係学部教授
織田 顕祐（おだ あきひろ）	大谷大学文学部教授
Imre Hamar（イムレ ハマル）	Eötvös Loránd University 教授
Robert M. Gimello（ロバート ギメロ）	The University of Notre Dame 教授